۱۸۱/۰۷
الف ۴۸۲ ص
۱۲

پانچ شد

باسمه تعالی
فهرستبرگه منابع چاپ سنگی - اداره مخطوطات

شماره ثبت: ۲۴۴۹۸ ج. ۱
رده‌بندی دیویی: ۱۸۱/۰۷ ص ۴۸۲ الف/ س ح ۱۲۸۲ مرجع ☐
سرشناسه: صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۹۷۹ - ۱۰۵۰ ق
عنوان قراردادی: الاسفار الاربعه. حاشیه
عنوان: الحکمة المتعالیه فی مسائل الربوبیة
شرح پدیدآور:
کاتب: محمد صادق گلپایگانی تاریخ کتابت:
محل نشر: [بی جا] ناشر: اهتمام ملاعلی داماد تاریخ نشر: ۱۲۸۲ ق.
صفحه شمار: مصور ☐ درسی ☐ گراور یا افست ☐
زبان: عربی ابعاد: ۲۲×۳۵ نوع خط: نسخ
روش تهیه: وقفی ☑ اهدایی ☐ خریداری ☐ ارسالی ☐
واقف: حاج عماد فهرستی تاریخ ثبت: تیر ۱۳۱۰
یادداشتها: ۱. عنوان دیگر: الحکمة المتعالیه فی اسفار الاربعه.
موضوع(ها): ۱. فلسفه اسلامی - متون قدیمی تا قرن ۱۴ ق.
شناسه(های) افزوده: الف. سبزواری، هادی بن مهدی، ۱۲۱۲ - ۱۲۸۹ ق.، محشی. ب. گلپایگانی، محمد صادق، کاتب. ج. عماد فهرستی، محمد مهدی، واقف. د. عنوان. هـ. عنوان:
فهرستگار: اسدزاده تاریخ فهرستگاری: بهمن ۸۷

وقف مؤبد وحبس مخلد نمود اقل العلیه حاج صاد فهرسی عضو کتابخانه مبارك این یکجلد کتاب جلد اول را بانضمام جلد دیگر
بکتابخانه آستانه مقدسه رضویه مشروط بآنکه ازاراض مقدس خارج ننمایند وبدون قبض بااعتبار ضمانت بکسی ندهند وزیاد از سه
ماه درخارج کتابخانه نگاه ندارند واجازه استنساخ کتب نسخه بکسی ندهند مگر بنظر کتابخانه مبارك وتولیت باواقف وبعد در
هر عصری ازاعصار باتولیت آستانه مقدسه بتاریخ تیر ماه ۱۳۱۰ مطابق شهر صفر ۱۳۵۰ هجری

وقف کتابخانه مبارکه رضویه

هذا كتاب الحكمة المتعالية في المسائل الربوبية المسمى بالاسفار الاربعة من تاليفات العالم الرباني قدوة العلماء المحققين وزبدة الفضلاء المدققين وصدر الحكماء المتالهين محمد بن ابراهيم المشتهر بصدر الدين الشيرازي اطاب الله ثراه وجعل الجنة مثواه

هو المستعان بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله فاعل كل محسوس ومعقول وغاية كل مطلوب ومسؤول والصلوة على صفوة عباده وهداة الخلق الى مبدئه ومعاده سيما سيد المصطفين محمد المبعوث الى كافة الثقلين اللهم صل عليه وعلى الارواح الطاهرة من اهل بيته واولاده والاشباح الزاهرة من اوليائه واحفاده وبعد فيقول الفقير الى رحمة ربه الغني محمد المشتهر بصدر الدين الشيرازي ان السعادة ربما يظن بها انها الفوز بالدرجات الحسية والوصول الى الرياسات الخيالية وما ابين لمن يحقق الامور ويفطن بالمعارف ان السعادات العاجلة واللذات الحسية الفوية لمن يتجه منها سعادة حقيقية ولا نيلها بهجة عقلية لما يرى كلا من متعاطيها منهمكا فيها انقطعت السكينات الالهية عن جوانبه وامتنعت المعارف الربوبية عن الحلول فيه وتعذر عليه اخلاص النية الالهية الصادرة عن الجوهر النطقي من غير معاوقة همة دنياوية او مصادمة طلبة عاجلة التي يرجى بها نيل السعادة الحقيقية وتعاطيها والاتصال بالفيض العلوي للذي ايزال بالكمة عن حد قوة نفسه الموجود فيها بسبب انحصارها في عالم الغربة ووجودها في دار الجسد واحتباسها عن ملاحظة جمال الابد ومعاينة الجلال السرمد ولا شك ان اقصى غاية يتاتى لاحد الموجودات الوصول اليها هو الكمال المختص به والملائم المنسوب اليه وكلما انحط عنه فهو نقصان بالحقيقة فيه وان كان كمالا بالاضافة الى ما في رتبة الوجود تاليه وما من دابة فما دونها الا ومن شانها البلوغ الى اقصى ما لها في ذاتها ما لم يعقها عائق ولنوع الانسان كمال خاص لجوهر ذاته وحاق حقيقته لا يفوقها فيه فائق ولا يسبقه عليها سابق وهو الاتصال بالمعقولات ومجاورة البارى والتجرد عن الماديات وان كانت له مشاركة بحسب كل قوة توجد فيه لما يساويه من تلك الجهة او يليه فلساير الاجسام في حصوله في الحيز والفضاء وللنبات في الاغتذاء والنماء وللعجم من الحيوان في جوهرية بنفاسة وحركته بارادته واحساسه وتلك الخاصية انما تحصل له بالعلوم والمعارف مع انقطاع عن التعلق بالزخارف ثم لما كانت العلوم متشعبة وفنون الادراكات متكثرة والاحاطة بجملتها متعذرة او متعسرة ولذلك تشعبت فيها الهمم كما تفننت في الصنائع قدم اهل العالم فافترق العلماء زمرا وتقطعوا امرهم بينهم زبرا بين معقول ومنقول وفروع واصول فهم بنحو وصرف واحكام وهمة نحو نقد رجال وكلام فالواجب على العاقل ان يتوجه بشراشره الى الاشتغال بالاهم والحزم له ان يكب طول عمره على ما لا اختصاص لتكميل ذاته فيه اثر بعد ما حصل له من سائر العلوم والمعارف بقدر الحاجة اليها في المعاش والمعاد والخلاص عما يعوقه عن الوصول الى منزل الرشاد ويوم الميعاد وذلك هو ما يختص من العلوم بتكميل احدى قوتيه اللتين هما جهة ذاته ووجهه الى الحق وجهة اضافته ووجهه الى الخلق وتلك هي النظرية التي بحسب جاق جوهر ذاته من دون شركة الاضافة الى الجسم وانفعالاته وما من علم غير الحكمة الالهية والمعارف الربانية الا ويحتاج اليه بمدخلية الجسم وقواه ومزاولة البدن وهواه وليس من العلوم ما يتكفل بتكميل جوهر الذات الانسية وازالة مثالبها ومساويها حين انقطاعها عن الدنيا وما فيها والرجوع الى حاق حقيقتها والاقبال بالكلية الى باريها ومنشئها وموجدها ومعطيها الا العلوم العقلية المحضة وهي العلم بالله وصفاته وملائكته وكتبه ورسله وكيفية صدور الاشياء منه على الوجه الاكمل والنظام الافضل وكيفية عنايته وعلمه بها وتدبيره اياها بلا خلل وقصور وافة وفتور وعلم النفس وطريقها الى الاخرة واتصالها بالملأ الاعلى وافتراقها عن وثاقها وبعدها عن الهيولى

انها

سال ۱۳۱۸ محمود شهیدی

از بهائم لها الانطلاق عن مضائق الامكان والنجاة عن طوارق الحدثان والانغماس في بحار الملكوت والانتظام في سلك سكان الجبروت فيتخلص عن اسر الشهوات والتقلب في خبط عشوات والانفعال عن اثار الحركات وقبول التحكم دوران السموات واما ما دونها فان كان وسيلة اليها فهو نافع لاجلها وان لم يكن وسيلة اليها كالنحو واللغة والشعر وانواع العلوم فهي حرف وصناعات كباقي الحرف والملكات واما الحاجة الى العمل والعبادة القلبية والبدنية فلطهارة النفس وتكاثفها بالاوضاع الشرعية والرياضات البدنية لئلا يتمكن للنفس بسبب اشتغالها بالبدن ونزوعها الى شهواته وشوقها الى مقتضيات هيئة انقيادية للبدن وهواه فترسخ لها ملكة انقيادية لمشتهاه ويمنعها اذا مات البدن عن لذتها الخاصة بها من مجاورة المقربين ومشاهدة الامور الجميلة وانوار القدسيين ولا يكون معها البدن فيلهيها كما كان قبل البدن يعنيها فضلا من الرحمة الالهية والشريعة الرحمانية الامر بتطويع القوى الامارة للنفس المطمئنة بالشرائع الدينية والسياسات الالهية رياضة للجسد وهواه ومحاربة للنفس الادمية مع اعدائه من قواه لينخرط معها في سلك التوجه الى جناب الحق من عالم الزور ومعدن الغرور ولا يعاوقها بل تشايعها في مطالبها وترافقها في مآربها ثم اني قد صرفت قوتي في سالف الزمان منذ اول الحداثة والريعان في الفلسفة الالهية بمقدار ما اوتيت من المقدور وبلغ اليه قسطي من السعي الموفور واقتفيت اثار الحكماء السابقين والفضلاء اللاحقين مقتبسا من نتائج خواطرهم وانظارهم مستفيدا من ابكار ضمائرهم واسرارهم وحصلت ما وجدته في كتاب اليونانيين والرؤساء المعلمين تحصيلا يختار اللباب من كل باب ويجتاز عن التطويل والاطناب مجتنبا في كل ذلك طول الامل مع قصر العمل معرضا من اسهاب الجدل مع اقتراب الساعة والاجل طلبا للجاه الوهمي وتشوقا الى الترأس الخيالي من غير ان يظفر من الحكمة بطائل او يرجع البحث الى حاصل كما ترى من اكثر ابناء الزمان من مزاولي كتب العلم والعرفان حيث كونهم منكبين اولا بتمام الجد على مصنفات العلماء منصبين بكمال الجهد الى مؤلفات الفضلاء ثم عن قليل يشبعون عن كل فن بسرعة ويقنعون عن كل دن بجرعة لعدم وجدانهم فيها ما هم اليها اشتهوا لهم شهوات العنين ودواعيهم دواعي الجنين ولهذا لم ينالوا من العلم نصيبا كثيرا ولا الشفى الغوى منهم بصيرا سعيدا بصيرا بل ترى من المشتغلين من يرجى طول عمره في البحث والتكرار اناء الليل واطراف النهار ثم يرجع بخفي حنين وبصير مطرحا للعار والشين وهم المذكورون في قوله تعالى قل هل ننبئكم بالاخسرين اعمالا الذين ضل سعيهم في الحيوة الدنيا وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا اعاذنا الله من هذه الورطة المدهشة والظلمة الموحشة واني لقد صادفت اصدافا علمية في بحر الحكمة الزاخرة مدعمة بدعائم البراهين الباهرة المشحونة بدرر من نكات فاخرة مكنونة فيها لالي دقائق زاهرة وكنت برهة من الزمان اجيل رأيي واردد فكري وامر نفسي وانازع سري حدبا على اهل الطلب ومن له في تحقيق الحق ارب في ان اشق تلك الاصداف السمينة واستخرج منها دررها الثمينة واروق بمصفاة الفكر صفاءها من كدرها وانخل بمنخل الطبيعة لبابها عن قشورها واصنف كتابا جامعا لشتات ما وجدته في كتب الاقدمين مشتملا على خلاصة اقوال المشائين ونقاوة اذواق اهل الاشراق من الحكماء الرواقيين مع زوائد لم توجد في كتب اهل الفن من حكماء الاعصار وفوائد لم يجد بها طبع احد من علماء الادوار ولم يسمح بمثله دوار السموات ولم يشاهد شبهه عالم الحركات ولكن العوائق كانت تمنع من المراد وعوادي الايام تضرب دون بلوغ الغرض بالاسداد فاقعدني الايام عن القيام وحجبني الدهر عن الاتصال الى المرام لما رايت من معاداة الدهر بتربية الجهلة والارذال وشعشعة نيران الجهالة والضلال ورثاثة الحال وركاكة الرجال وقد ابتلينا بجماعة غاربي الفهم تعمش عيونهم عن انوار الحكمة واسرارها تكل بصائرهم كابصار الخفافيش عن اضواء المعرفة واثارها يرون التعمق في الامور الربانية والتدبر في الايات السبحانية بدعة ومخالفة اوضاع جماهير الخلق من الهمج الرعاع ضلالة وخدعة كانهم الحنابلة من كتب الحديث المتشابه عندهم الواجب والممكن والقديم والحديث لم يتعد نظرهم عن طور الاجسام ومساميرها ولم يرتق فكرهم عن هذه الهياكل المظلمة وديا جيرها فحرموا لمعاداتهم العلم والعرفان ورفضهم بالكلية عن طريق الحكمة والايقان على العلوم المقدسة الالهية والاسرار الشريفة الربانية التي رمزت الانبياء والاولياء عليها واشارت الحكماء والعرفاء اليها فاصبح الجهل باهرا الرايات ظاهر الايات فاعدموا العلم وفضله واسترذلوا العرفان واهله وانصرفوا عن الحكمة زاهدين ومنعوها معاندين ينفرون الطباع عن الحكماء ويطرحون العلماء العرفاء والاصفياء وكل من كان في بحر الجهل والحمق اولج وعن ضياء المعقول والمنقول اخرج كان الى اوج القبول والاقبال اوصل وعند ارباب الزمان اعلم وافضل كم عالم لم يلج بالقرع بابا من منى وجاهل قبل قرع الباب قد ولجا وكيف ورؤساؤهم قوم اعزل من سلاح الفضل والسداد عارية مناكبهم من لباس العقل والرشاد صدورهم عن حلى الاداب اعطال ووجوههم عن سمات الخير اغفال فلما رايت الحال على هذا المنوال من خلو الديار عمن يعرف قدر الاسرار وعلوم الاحرار وانه قد اندرس العلم واسراره وانطمس الحق وانواره وضاعت السير العادلة وشاعت الاراء الباطلة ولقد اصبح عين ماء الحيوان غائرة وظلت تجارة اهلها بائرة وآبت وجوههم بعد نضارتها باسرة وآلت حال صفقتهم خائبة خاسرة ضربت عن ابناء الزمان

صفحا وطويت عنهم كشحا فالجأني خمود الفطنة وجمود الطبيعة لمعاداة الزمان وعدم مساعدة الدوران الى ان انزويت في بعض نواحي الديار واستترت
بالخمول والانكسار منقطع الآمال منكسر البال متوفرا على فرض اؤديه وتفريط في جنب الله اسعى في تلافيه لا على درس القيه او تاليف اتصرف فيه
اذ التصرف في العلوم والصناعات وافادة المباحث ودفع المعضلات وتبيين المقاصد ورفع المشكلات مما يحتاج الى تصفية الفكر وتهذيب
الخيال عما يوجب الملال والاختلال واستقامة الاوضاع والاحوال مع فراغ البال ومن اين يحصل للانسان مع هذه المكاره التي يسمع ويرى
من اهل الزمان ويشاهد مما يكب عليه الناس في هذا الاوان من قلة الانصاف وكثرة الاعتساف وخفض الاعالي والافاضل ورفع الاداني والاراذل
وظهور الجاهل الشرير والعامي النكير على صورة العالم النحرير وهيئة الحبر الخبير الى غير ذلك من القبائح والمفاسد الفاشية اللازمة والمتعدية
مجال المخاطبة في المقال وتقرير الجواب عن السؤال فضلا عن حل المعضلات وتبيين المشكلات كما نظمه بعض اخواني في الفرس از سخن پر در مکن همچون
صدف هر گوش را قفل گوهر ساز یاقوت زمرد پوش را در جواب هر سؤالی حاجت گفتار نیست چشم بینا عذر میخواهد لب خاموش را فكنت
كما قال سيدي ومولاي ومعتمدي اول الائمة والاوصياء وابو الائمة الشهداء الاولياء قسيم الجنة والنار آخذا بالتقية والمداراة مع الاشرار
متخاذلا عن مورد الخلافة قليل الانصار مطلق الدنيا مؤثر الآخرة على الاولى مولى كل من كان له رسول الله مولى واخيه وابن عمه ومساهمه في طمه ورمه طفقت
ارتأي بين ان اصول بيد جذاء او اصبر على طخية عمياء يهرم فيها الكبير ويشيب فيها الصغير ويكدح فيها مؤمن حتى يلقى ربه فصرفت ثانيا عنان
الاقتدار بسيرته عاطفا وجه الاهتداء بسنته فرايت ان الصبر على هاتا احجى فصبرت وفي العين قذى وفي الحلق شجى فامسكت عناني عن الاشتغال بالناس
ومخالطتهم وآيست عن مرافقتهم ومؤانستهم وسهلت علي معاداة الدوران ومعاندة ابناء الزمان وخلصت عن انكارهم واقرارهم وتساوى عندي
اعزازهم واضرارهم فتوجهت توجها غريزيا نحو مسبب الاسباب وتضرعت تضرعا جبليا الى مسهل الامور الصعاب فلما بقيت على هذا الحال من الاستتار
والانزواء والخمول والاعتزال زمانا مديدا وامدا بعيدا اشتعلت نفسي لطول المجاهدات اشتعالا نوريا والتهب قلبي التهابا قويا ففاضت عليها
انوار الملكوت وحلت بها خبايا الجبروت ولحقتها الاضواء الاحدية وتداركتها الالطاف الالهية فاطلعت على اسرار لم اكن اطلع عليها الى الآن و
انكشفت لي رموز لم تكن منكشفة هذا الانكشاف من البرهان بل كل ما علمته من قبل بالبرهان عاينته مع زوائد بالشهود والعيان من الاسرار
الالهية والحقائق الربانية والودائع اللاهوتية والخبايا الصمدانية فاستروح العقل من انوار الحق بكرة وعشيا وقرب بها منه وخلص اليه نجيا فركض برجله
جواده فاذا هو ماء ثجاج ودوى بباطن تعقلاته للطالبين فاذا هو بحر مواج اودية الفهوم سالت من فيضه بقدرها وجداول العقول فاضت
من رشحه بنهرها فابرزت الاوادي على سواحل الاسماع جواهر ثاقبة ودررا وانبتت الجداول على الشواطي زواهر ناضرة وثمرا وحيث كان من دأب
الرحمة الالهية وشريعة العناية الربانية ان لا تهمل امرا ضروريا يحتاج اليه الاشخاص بحسب الاستعداد ولا تبخل بشيء نافع في مصالح العباد فاقتضت
رحمته ان لا يختفي في البطون والاستتار هذه المعاني المنكشفة لي من مفيض عالم الاسرار ولا يبقى في الكمون والاحتجاب الانوار الفائضة علي من نور
الانوار فالهمني الله الافاضة مما شربنا جرعة لعطاش الطالبين والالاحة مما وجدنا لمعة لقلوب السالكين ليحيى من شرب منه جرعة ويتنور
قلب من وجد منه لمعة فبلغ الكتاب اجله واراد الله تقديمه وقد كان اجله فاظهره في الوقت الذي قدره وابرزه على من له يسره فرايت
اخراجه من القوة الى الفعل والتكميل وابرازه من الخفاء الى الوجود والتحصيل فاعملت فيه فكري وجمعت على ضم شوارده امري وسالت الله تعالى
ان يشد ازري ويحط بكرمه وزري ويشرح لاتمامه صدري فنهضت عزيمتي بعدما كانت قاعدة وهبت همتي بعدما كانت راكدة واهتز الجامد
من نشاطي وتموج الجامد من انبساطي وقلت لنفسي هذا اوان الاهتمام والشروع وذكر اصول يستنبط منه الفروع وتحلية الاسماع بجواهر
المعاني الفائقة وابراز الحق في صورته المعجبة الرائقة فصنفت كتابا الهيا للسالكين المشتغلين بتحصيل الكمال وابرزت حكمة ربانية للطالبين
لاسرار حضرة ذي الجمال والجلال ان يتجلى الحق فيه بالنور الموجب للظهور وقرب ان ينكشف بها كل مرموز ومستور وقد اطلعني الله فيه
على المعاني المتساطعة انوارها في معارف ذاته وصفاته مع تجوال العقول العقلاء حول جنابه ورجاعهم خاسرين والهمني بنصره المؤيد بمن
يشاء من عباده الحقائق المتغالية اسرارها في استكشاف مبدئه ومعاده مع تطواف فهوم الفضلاء حريم حماه وترددهم خاسرين فجاء بحمد الله
كلاما لا عوج فيه ولا ارتياب ولا لجلجة ولا اضطراب يعتريه حافظا للاوضاع رامزا مشبعا في مقام الرمز والاشباع قريبا من الافهام في
نهاية علوه رفيعا عالي المقام مع غاية دنوه اذ قد اندمجت فيه العلوم التالهية في الحكمة البحثية وتدرعت فيه الحقائق الكشفية بالبيانات
التعليمية وتسربلت الاسرار الربانية بالعبارات المانوسة للطباع واستعملت المعاني الغامضة في الالفاظ القريبة من الاسماع
فالبراهين تتبختر اتضاحا وشبه الجاهلين للحق تتضاءل افتضاحا انظر بعين عقلك الى معانيه هل ترى فيه من قصور ثم ارجع البصر كرتين

الى الفاظه

الى الفاظه هل ترى فيه من فطور وقد اشرت في رموزه الى كنوز من الحقائق لا يهتدي الى معناها الا من عنى نفسه بالمجاهدات العقلية حتى يعرف
المطالب ونبهت في فصوله الى اصول لا يطلع على مغزاها الا من اتعب بدنه في الرياضات الدينية لكي يذوق المشرب وقد صنفته لاخواني في الدين
ورفقائي في طريق الكشف واليقين لانه لا ينتفع به اكثر الانتفاع الا من احاط باكثر كلام العقلاء ووقف على مضمون مصنفات الحكماء غير محتجب
بمعلومه ولا منكر لما وراء مفهومه فان الحق لا ينحصر بحسب فهم كل ذي فهم ولا يتقيد بعقد كل عقل ووهم فان وجدته ايها الناظر مخالفا
لما اعتقدته او فهمته بالذوق السليم فلا تنكره وفوق كل ذي علم عليم فاتقن ان من احتجب بمعلومه وانكر ما وراء مفهومه فهو موقوف على
حد علمه وعرفانه محجوب عن خبايا اسرار ربه وربانيه واني ايضا لا ازعم اني قد بلغت الغاية فيما اوردته كلا فان وجوه الفهم لا تنحصر فيما فهمت ولا تحصى
ومعارف الحق لا تتقيد بما رسمت ولا حويت لان الحق اوسع من ان يحيط به عقل وحد واعظم من ان يحصره عقد دون عقد فان احللت
بالعناية الربانية مشكلها وفتحت بالهداية الالهية معضلها فاشكر ربك على ما هداك من الحكم واحمده على ما اسبغ عليك من النعم
واقتد بقول سيد الكونين ومرآة العالمين عليه وآله من الصلوات انماها ومن التسليمات ازكاها لا تؤتوا الحكمة غير اهلها فتظلموها ولا
تمنعوا اهلها فتظلموهم فعليك بتقديسها عن الجلود الميتة واياك واستيداعها الا للانفس الحية كما قرره واوصى به الحكماء الكبار اولي الايدي
والابصار واعلم اني ربما تجاوزت عن الاقتصار على ما هو الحق عندي واعتمد عليه اعتقادي الى ذكر طرائق القوم وما يتوجه اليها وما يرد عليها
ثم نبهت عليه في اثناء النقد والتزييف والهدم والترصيف والذب عنها بقدر الوسع والامكان وذلك لتشحيذ الخواطر بها وتقوية
الاذهان من حيث اشتمالها على تصورات غريبة لطيفة وتصرفات مليحة شريفة تعد نفوس الطالبين للحق ملكة لاستخراج المسائل المعضلة
ويفيد اذهان المشتغلين بالبحث اطلاعا على المباحث المشكلة والحق ان اكثر المباحث المثبتة في الدفاتر المكتوبة في بطون الاوراق انما
الفائدة فيه مجرد الانتباه والاحاطة بافكار اولي الدراية والانتظار لحصول الشوق الى الوصول لا الاكتفاء بانتقاش النفوس بنقوش المعقول
او المنقول فان مجرد ذلك مما لا يحصل به اطمينان القلب وسكون النفس وراحة البال وطيب المذاق بل هي مما يعد الطالب لسلوك سبيل المعرفة
والوصول الى الاسرار ان كان مقتديا بطريقة الابرار متصفا بصفات الاخيار وليعلم ان معرفة الله تعالى وعلم المعاد وعلم طريق الآخرة
ليس المراد بها الاعتقاد الذي تلقفه العامي او الفقيه وراثة وتلقفا فان المشعوف بالتقليد والمجمود على الصورة لم ينفتح له طريق الحقائق
كما ينفتح للكرام الالهيين ولا يتمثل له ما ينكشف للعارفين المستصغرين لعالم الصورة واللذات المحسوسة من معرفة خلاق الخلائق وحقيقة
الحقائق ولا ما هو طريق تحرير الكلام والمجادلة في تحسين المرام كما هو عادة المتكلم وليس ايضا هو مجرد البحث البحت كما هو داب اهل النظر و
غاية اصحاب المباحثة والفكر فان جميعها ظلمات بعضها فوق بعض اذا اخرج يده لم يكد يراها ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور بل ذلك
نوع يقين هو ثمرة نور يقذف في قلب المؤمن بسبب اتصاله بعالم القدس والطهارة وخلوصه بالمجاهدة عن الجهل والاخلاق الذميمة وحب
الرياسة والاخلاد الى الارض والركون الى زخارف الاجساد واني لاستغفر الله كثيرا مما ضيعت شطرا من عمري في تتبع آراء المتفلسفة والمجادلين
من اهل الكلام وتدقيقاتهم وتعلم جربزتهم في القول وتفننهم في البحث حتى تبين لي آخر الامر بنور الايمان وتاييد الله المنان ان قياسهم
عقيم وصراطهم غير مستقيم فالقينا زمام امرنا اليه والى رسوله النذير المنذر فكل ما بلغنا منه آمنا به وصدقناه ولم نحتل ان نخيل له
وجها عقليا ومسلكا بحثيا بل اقتدينا بهداه وانتهينا بنهيه امتثالا لقوله تعالى ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا حتى فتح الله
على قلبنا ما فتح فافلح ببركة متابعته وانجح فابدأ يا حبيبي قبل قراءة هذا الكتاب بتزكية نفسك عن هواها فقد افلح من زكاها وقد خاب من
دسيها واستحكم اولا اساس المعرفة والحكمة ثم ارق ذراها والا كنت ممن اتى الله بنيانهم من القواعد فخر عليهم السقف اذ اتيها ولا تشتغل
بترهات عوام الصوفية من الجهلة ولا تركن الى اقاويل المتفلسفة جملة فانها فتنة مضلة وللاقدام عن جادة الصواب مزلة وهم الذين اذا
جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم وحاق بهم ما كانوا به يستهزؤن وقانا الله واياك شر هاتين الطائفتين ولا جمع
بيننا وبينهم طرفة عين واعلم ان للسلاك من العرفاء والاولياء اسفارا اربعة احدها السفر من الخلق الى الحق وثانيها السفر بالحق في الحق
والسفر الثالث يقابل الاول لانه من الحق الى الخلق بالحق والرابع يقابل الثاني من وجه لانه بالحق في الخلق فرتبت كتابي هذا طبق حركاتهم
في الانوار والآثار على اربعة اسفار وسميته بالحكمة المتعالية في الاسفار العقلية فها انا اقيض في المقصود مستعينا بالحق المعبود الصمد
الموجود **السفر الاول** وهو الذي من الخلق الى الحق في النظر الى طبيعة الوجود وعوارضه الذاتية وفيه مسالك **المسلك الاول**
في المعارف التي يحتاج اليها الانسان في جميع العلوم وفيه مقدمة وستة مراحل **المقدمة** في تعريف الفلسفة وتقسيمها الاولي

وغايتها وشرفها اعلم ان الفلسفة استكمال النفس الانسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها والحكم بوجودها تحقيقا بالبراهين لا اخذا بالظن والتقليد بقدر الوسع الانساني وان شئت قلت نظم العالم نظما عقليا على حسب الطاقة البشرية ليحصل التشبه بالباري تعالى ولما جاء الانسان كالمعجون من خلطين صورة معنوية امرية ومادة حسية خلقية وكانت لنفسه ايضا جهتا تعلق وتجرد لا جرم افتنت الحكمة بحسب عمارة النشأتين باصلاح القوتين الى فنين نظرية تجردية وعملية تعلقية اما النظرية فغايتها انتقاش النفس بصورة الوجود على نظامه بكماله وتمامه وصيرورتها عالما عقليا مشابها للعالم العيني لا في المادة بل في صورته ورقشه وهيئته ونقشه وهذا الفن من الحكمة هو المطلوب لسيد الرسل المسؤول في دعائه ص الى ربه حيث قال رب ارنا الاشياء كما هي وللخليل ع ايضا حين سال رب هب لي حكما والحكم هو التصديق بوجود الاشياء المستلزم لتصورها ايضا واما العملية فثمرتها مباشرة عمل الخير لتحصيل الهيئة الاستعلائية للنفس على البدن والهيئة الانقيادية الانقهارية للبدن من النفس والى هذا الفن اشار بقوله ع تخلقوا باخلاق الله واستدعى الخليل ع في قوله والحقني بالصالحين والى فني الحكمة كليهما اشير في الصحيفة الالهية ولقد خلقنا الانسان في احسن تقويم وهي صورته التي هي طراز عالم الامر ثم رددناه اسفل سافلين وهي مادته التي هي من الاجسام المظلمة الكثيفة الا الذين آمنوا اشارة الى غاية الحكمة النظرية وعملوا الصالحات اشارة الى تمام الحكمة العملية وللاشعار بان المعتبر من كمال القوة العملية ما به نظام المعاش ونجاة المعاد ومن النظرية العلم باحوال المبدأ والمعاد والتدبر فيما بينهما من حق النظر والاعتبار قال امير المؤمنين ع رحم الله امرءا اعد لنفسه واستعد لرمسه وعلم من اين وفي اين والى اين والى ذينك الفنين رمزت الفلاسفة الالهيون حيث قالوا تأسيا بالانبياء ع الفلسفة هي التشبه بالاله كما وقع في الحديث النبوي ص تخلقوا باخلاق الله يعني في الاحاطة بالمعلومات والتجرد عن الجسمانيات ثم لا يخفى شرف الحكمة من جهات عديدة منها انها صارت سببا لوجود الاشياء على الوجه الاكمل بل سببا لنفس الوجود اذ ما لم يعرف الوجود على ما هو عليه لا يمكن ايجاده وابداعه والوجود خير محض ولا شرف الا في الخير الوجودي وهذا المعنى مرموز في قوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا ولهذا الاعتبار سمى الله تعالى نفسه حكيما في مواضع شتى في كتابه المجيد الذي هو تنزيل من حكيم حميد ووصف انبياءه واولياءه بالحكمة وسماهم ربانيين حكماء بحقائق الهويات فقال واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة وقال تخصيصا في شان لقمان ولقد آتينا لقمان الحكمة كل ذلك في سبيل الاحسان ومعرض الامتنان ولا معنى للحكيم الا الموصوف بالحكمة المذكور حدها التي لا يستطاع ردها ومن الظاهر المكشوف ان ليس في الوجود اشرف من ذات المعبود ورسله الهداة الى اوضح سبله وكلام من هؤلاء وصفه تعالى بالحكمة فقد انجلى وجه شرفها ومجدها فيجب اذن انتهاج معالم غورها ونجدها فلنأت على اهداء تحف منها وانباء طرف فيها والتفصيل على تمهيد اصولها وتوابعها وتلخيص حججها وبراهينها بقدر ما يتأتى لنا وجمع متفرقات شتى واردة علينا من المبدأ الاعلى فان مفاتيح الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء

المرحلة الاولى في الوجود واقسامه الاولية وفيه مناهج

الاول في احوال نفس الوجود وفيه فصول

فصل في موضوعية للعلم الالهي واولية ارتسامه في النفس

اعلم ان الانسان قد ينعت بانه واحد او كثير وبانه كلي او جزئي وبانه بالفعل او بالقوة وقد ينعت بانه مساو لشيء او اصغر منه او اكبر وقد ينعت بانه متحرك او ساكن وبانه حار او بارد او غير ذلك ثم انه لا يمكن ان يوصف الشيء بما يجري مجرى اوسط هذه الاوصاف الا من جهة انه ذو كم ولا يمكن ان يوصف بما يجري مجرى آخرها الا من جهة انه ذو مادة قابلة للتغيرات لكنه لا يحتاج في ان يكون واحدا او كثيرا الى ان يصير رياضيا او طبيعيا بل لانه موجود هو صالح لان يوصف بوحدة او كثرة وما ذكر معهما فاذن كما ان للاشياء التعليمية اوصافا وخواص يبحث عنها في الرياضيات من الهيئة والهندسة والحساب والموسيقى وللاشياء الطبيعية اعراضا ذاتية يبحث عنها في الطبيعيات باقسامها كذلك للموجود بما هو موجود عوارض ذاتية يبحث عنها في العلوم الالهية فموضوع العلم الالهي هو الموجود المطلق ومسائله اما بحث عن الاسباب القصوى لكل موجود معلول كالسبب الاول الذي هو فياض كل وجود معلول من حيث انه وجود معلول واما بحث عن عوارض الموجود بما هو موجود واما بحث عن موضوعات سائر العلوم الجزئية فموضوعات سائر العلوم الباقية كالاعراض الذاتية لموضوع هذا العلم وسيتضح للناظر في طريقتنا في تحقيق مباحث الوجود التي هي حقيقة ذوات الاسرار الالهية ان الماهيات من الاعراض الاولية الذاتية لحقيقة الوجود كما ان الوحدة والكثرة وغيرهما من المفهومات العامة من العوارض الذاتية لمفهوم الموجود بما هو موجود فاستقام كون الموضوعات لسائر العلوم اعراضا في الفلسفة الاولى وبالجملة هذا العلم لفرط علوه وشموله باحث عن احوال الموجود بما هو موجود واقسامه الاولية فيجب ان يكون الموجود المطلق بينا بنفسه مستغنيا عن التعريف والاثبات والا لم يكن موضوعا للعلم العام وايضا التعريف اما ان يكون بالحد او بالرسم وكلا القسمين باطل في الوجود اما الاول فلانه انما يكون بالجنس والفصل والوجود لكونه اعم الاشياء لا جنس له فلا فصل له فلا حد له واما

الثاني فلانه تعريف بالاعرف ولا اعرف من الوجود فمن رام بيان الوجود باشياء على انها هي اظهر منه فقد اخطأ خطأ فاحشا ولما لم يكن للوجود حد فلا برهان عليه لان الحد والبرهان متشاركان في حدودهما على ما تبين في القسطاس وكما ان من التصديق ما لا يمكن ادراكه ما لم يدرك قبله اشياء اخر مثل ان نريد ان نعلم ان العقل موجود فنحتاج اولا الى ان نحصل تصديقات اخرى ولا محالة ينتهي الى تصديق لا يتقدمه تصديق آخر بل يكون واجبا بنفسه اوليا بينا عند العقل بذاته كالقول بان الشيء شيء وان الشيء ليس بنقيضه وان النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان في الواقع وعن الواقع فكذلك القول في باب التصور فليس اذا احتاج تصور الى تصور يتقدمه يلزم ذلك في كل تصور بل لا بد من الانتهاء الى تصور يقف ولا يتصل بتصور سابق عليه كالوجوب والامكان والوجود فان هذه ونظائرها معان صحيحة مركوزة في الذهن مرتسمة في العقل ارتساما اوليا فطريا فمتى قصد اظهار هذه المعاني بالكلام فيكون ذلك تنبيها للذهن واخطارا بالبال وتعيينا لها بالاشارة من سائر المرتكزات في العقل لا افادتها باشياء هي اشهر منها واما اثبات الوجود لموضوع هذا العلم اي الموجود بما هو موجود فمستغنى عنه بل غير صحيح بالحقيقة لان اثبات الشيء لنفسه غير ممكن لو اريد به حقيقة الاثبات وخصوصا اذا كان ذلك الشيء نفس الثبوت فان الثابت والموجود وغيرهما من المرادفات نفس مفهوم الثبوت والوجود كما ان المضاف بالحقيقة هو نفس الاضافة لا غيرها الا بحسب المجاز سواء كان الوجود وجود شيء آخر او وجود حقيقته وذاته وهو بما هو هو اي المطلق لا يأبى شيئا من القسمين وليس يتوجب ببرهان ولا يتبين بضرورة الا ان الكون في الواقع فهو كون شيء فقط او كون نفسه ليتبين بل البرهان والحس اوجبا القسمين جميعا الثاني كالوجود الذي لا سبب له والاول كالوجود الذي يتعلق بالاجسام فالوجود الغير المتعلق بشيء هو موجود بنفسه والوجود العارض هو موجود بغيره

غشاوة وهمية وازاحة عقلية

لما تيقنت ان الفلسفة الاولى باحثة عن احوال الموجود بما هو موجود وعن اقسامه الاولية اي التي يمكن ان يعرض للموجود من غير ان يصير رياضيا او طبيعيا وبالجملة امرا متخصص الاستعداد لعروض تلك الاقسام سواء كانت القسمة بها مستوفاة والاقسام لا تكون اولية فلا يكون البحث عنها من الفن الاعلى بل يكون من العلم الاسفل كقسمة الموجود الى الاسود واللااسود بالسلب المطلق فتدبر في ذلك وافض العجب من قوم اضطرب كلامهم في تفسير الامور العامة التي يبحث عنها في احد الفلسفتين الالهيتين بل يجري في موضوعات سائر العلوم كما سيظهر لك فانهم فسروا الامور العامة تارة بما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض فانتقض بدخول الكم المتصل العارض للجوهر والعرض فان الجسم التعليمي يعرض المادة والسطح يعرض الجسم التعليمي ويعرضه الخط وكذا الكيف لعروضه للجواهر والاعراض وتارة بما يشمل الموجودات واكثرها فيخرج منه الوجوب الذاتي والوحدة الحقيقية والعلية المطلقة واما بما يختص بالواجب اما على الاطلاق او على سبيل التقابل بان يكون هو وما يقابله شاملا لها وليتمولها الاحوال المختصة زيد قيد آخر وهو ان يتعلق بكل من المتقابلين غرض علمي واعترض عليه بعض اجلة المتأخرين بانه ان اريد بالمقابلة ما يختص في التضاد والتضايف والسلب والايجاب والعدم والملكة فالامكان والوجوب ليسا من هذا القبيل اذ مقابل كل منهما بهذا المعنى كاللاوجوب واللاامكان او ضرورة الطرفين او سلب ضرورة الطرف الموافق لا يتعلق به غرض علمي وان اريد بها مطلق المباينة والمنافاة فالاحوال المختصة بكل واحد من الثلاثة مع الاحوال المختصة بالآخرين تشمل جميع الموجودات ويتعلق بجميعها الغرض العلمي فانها من المقاصد العلمية ثم ارتكبوا في دفع الاشكال تمحلات شديدة منها ان الامور العامة هي المشتقات وما في حكمها ومنها ان المراد شمولها مع مقابل واحد يتعلق بالطرفين غرض علمي وتلك الاحوال اما امور متكثرة واما غير متعلقة بنظر فيها غرض علمي كقبول الخرق والالتيام وعدم قبولهما بمعنى السلب لا بمعنى عدم الملكة ومنها ان المراد بالتقابل ما هو اعم من ان يكون بالذات او بالعرض وبين الواجب والممكن تقابل بالعرض كما بين الوحدة والكثرة وغفلوا عن صدقها بهذا المعنى على الاحوال الخاصة الى غير ذلك من التكلفات والتعسفات الباردة وانت اذا تذكرت ان اقسام الحكمة الالهية ما يبحث فيها عن العوارض الذاتية للموجود المطلق بما هو موجود مطلق اي العوارض التي لا يتوقف عروضها للموجود على ان يصير تعليميا او طبيعيا لاستغنيت عن هذه التكلفات واشباهها اذ بملاحظة هذه الحيثية في الامر العام مع تفهيم ان يكون من النعوت الكلية ليخرج البحث عن الذوات لا بما لا يختص بقسم من الموجود كما توهم يندفع عنه النقوض عن التعريف لما عن الخلل والفساد ومثل هذا التحير والاضطراب وقع لهم في موضوعات سائر العلوم وبيان ذلك ان موضوع كل علم كما تقرر ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وقد فسروا العرض الذاتي بالخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته او لامر يساويه فاشكل الامر عليهم لما راوا انه قد يبحث في العلوم عن الاحوال التي تختص ببعض انواع الموضوع بل ما من علم الا ويبحث فيه عن الاحوال المختصة ببعض انواع موضوعه فاضطروا تارة الى اسناد المسامحة الى رؤساء العلم في اقوالهم

بان المراد من العرض الذاتي للموضوع في كلامهم هو اعم من ان يكون عرضاً ذاتياً له او لنوعه او عرضاً عاماً لنوعه بشرط عدم تجاوزه في العموم عن اصل
موضوع العلم او عرضاً ذاتياً لنوع من العرض الذاتي لاصل الموضوع او عرضاً عاماً له بالشرط المذكور وتارة الى الفرق بين محمول العلم ومحمول المسئلة
كما فرقوا بين موضوعيهما بان محمول العلم ما ينحل اليه محمولات المسائل على طريق الترديد الى غير ذلك من الهوسات التي ينبو عنها الطبع السليم ولم
يتفطنوا بان ما يختص بنوع من انواع الموضوع ربما يعرض لذات الموضوع بما هو هو واخصية الشيء من شيء لا ينافي عروضه لذلك الشيء من حيث
هو هو وذلك كالفصول المنوعة للاجناس فان الفصل المقسم عارض لذات الجنس من حيث ذاته مع انه اخص منها والعوارض الذاتية والغريبة
للانواع قد تكون اعراضاً اولية ذاتية للجنس وقد لا يكون كذلك وان كانت مما يقع به القسمة المستوفاة الاولية فاستيفاء القسمة الاولية
قد يكون بغير اعراض اولية وقد يتحقق اعراض اولية ولا تقع بها القسمة المستوعبة نعم كل ما يلحق الشيء لامر اخص وكان ذلك الشيء مفتقراً
في لحوقه له الى ان يصير نوعاً متهيئاً لقبوله ليس عرضاً ذاتياً بل عرض غريب على ما هو مصرح به في كتب الشيخ وغيره كما ان ما يلحق الموجود بعد
ان يصير تعليمياً او طبيعياً ليس البحث عنه من العلم الالهي في شيء وما اظهر لك ان تتفطن بان لحوق الفصول لطبيعة الجنس كالاستقامة
والانحناء للخط مثلاً ليس بعد ان يصير نوعاً متخصص الاستعداد بل التخصص انما يحصل بها لا قبلها فهي مع كونها اخص من طبيعة الجنس اعراض
اولية ومن عدم التفطن بما ذكرناه استصعب عليهم الامر حتى حكموا بان نوع التدافع في كلام الشيخ وغيره من الراسخين في الحكمة حيث صرحوا
بان اللاحق لشيء لامر اخص اذا كان ذلك الشيء محتاجاً في لحوقه له الى ان يصير نوعاً ليس عرضاً ذاتياً بل عرضياً غريباً مع انهم مثلوا العرض الذاتي الشامل
على سبيل التقابل بالاستقامة والانحناء المنوعين للخط ولست ادري اي تناقض في ذلك سوى انهم لما توهموا ان الاخص من الشيء لا يكون
عرضاً اولياً له حكموا بان مثل الاستقامة والاستدارة لا يكون اوليا للخط بل العرض الاولي له هو المفهوم المردد بينهما ومما يجب ان يعلم
ان بعض الامور التي ليست مباينة مفتقرة في الوجودين العيني والذهني الى المادة لكنها مما قد يعرض لها ان يصير رياضياً كالكم او طبيعياً
كالكيف قد لا يبحث عنها في العلم الكلي بل يفرد لها علم على حدة كالحساب للعدد او يبحث عنها في علم اسفل كالبحث عن الكيفيات في الطبيعيات
وذلك باحد وجهين الاول انه يعتبر كونها عارضة للمواد بوجه من الوجوه ويبحث عنها بهذا الاعتبار في علم مفرد فان العدد يعتبر تارة من حيث
هو وبهذا الاعتبار يكون من جملة الامور المجردة عن المادة ويبحث عنه في باب الوحدة والكثرة من الامور العامة ويعتبر اخرى من حيث تعلقه بالمادة
لا في الوهم بل في الخارج ويبحث عنه بهذا الاعتبار في التعاليم فانهم يبحثون عن الجمع والتفريق والضرب والقسمة والتجذير والتكعيب وغيرها مما يلحق العدد
وهو في اوهام الناس او في موجودات متحركة منقسمة متفرقة مجتمعة والثاني ان يبحث عنها لا مطلقاً بل عن بعض انواعها التي لا توجد الا
باستعداد المادة وحركاتها واستحالاتها فاللائق بالبحث عنه انما هو العلم الاسفل فان اتفق ان يذكر بعض احوالها فيه على الوجه العام كان
ذلك على سبيل المبدئية لا على ان يكون من المسائل ههنا **فصل** في ان مفهوم الوجود مشترك محمول على ما تحته حمل التشكيك لا
حمل التواطؤ اما كونه مشتركاً بين الماهيات فهو قريب من الاوليات فان العقل يجد بين موجود وموجود من المناسبة والمشابهة ما لا يجد
مثلها بين موجود ومعدوم فاذا لم يكن الموجودات متشاركة في المفهوم بل كانت متباينة من كل الوجوه كان حال بعضها مع البعض كحال
الوجود مع العدم في عدم المناسبة وليست هذه لاجل كونها متحدة في الاسم حتى لو قدرنا انه وضع لطائفة من الموجودات والمعدومات
اسم واحد ولم يوضع للموجودات اسم واحد اصلاً لم يكن المناسبة بين الموجودات والمعدومات المتحدة في الاسم اكثر من التي بين الموجودات الغير المتحدة
في الاسم بل ولا مثلها كما حكم به صريح العقل وهذه الحجة راجحة في حق المنصف على كثير من الحجج والبراهين المذكورة في هذا الباب وان لم يكن مقنعة
للمجادل والعجب ان من قال بعدم اشتراكه فقد قال باشتراكه من حيث لا يشعر به لان الوجود في كل شيء لو كان مخالفاً لوجود الاخر لم يكن ههنا شيء
واحد يحكم عليه بانه غير مشترك فيه بل ههنا مفهومات لا نهاية لها ولا بد من اعتبار كل واحد منها ليعرف انه هل هو مشترك فيه ام لا فلما لم يحتج الى
ذلك علم منه ان الوجود مشترك وايضاً الرابطة في القضايا والاحكام ضرب من الوجود وهي في جميع الاحكام مع اختلافها في الموضوعات والمحمولات
بمعنى واحد ومن الشواهد ان رجلاً لو ذكر شعراً وجعل قافية جميع ابياته لفظ الوجود لاضطر كل احد الى العلم بان القافية مكررة بخلاف ما
لو جعل قافية جميع الابيات لفظ العين مثلاً فانه لم يحكم بانها مكررة فيه ولولا ان العلم الضروري حاصل لكل احد بان المفهوم من لفظ الوجود
واحد في الكل لما حكموا بالتكرير ههنا كما لم يحكموا في الصورة الاخرى واما كونه محمولاً على ما تحته بالتشكيك اعني بالاولوية والاولية والاقدمية
والاشدية فلان الوجود في بعض الموجودات مقتضى ذاته كما سيجيء دون بعض وفي بعضها اقدم بحسب الطبع من بعض وفي بعضها اتم واقوى
فالوجود الذي لا سبب له اولى بالموجودية من غيره وهو متقدم على جميع الموجودات بالطبع وكذا وجود كل واحد من العقول الفعالة على وجود

تاليه ووجود الجوهر متقدم على وجود العرض وايضاً فان الوجود المفارقي اقوى من الوجود المادي وخصوصاً وجود نفس المادة القابلة فانها
في غاية الضعف حتى كانها تشبه العدم والمتقدم والمتاخر وكذا الاقوى والاضعف كالمقومين للوجودات وان لم يكن كذلك للمهيات فالوجود الواقع
في كل مرتبة من المراتب لا يتصور وقوعه في مرتبة اخرى لا سابقة ولا لاحقة ولا وقوع وجود اخر في مرتبته لا سابق ولا لاحق والمشاؤن اذا قالوا ان
العقل مثلاً متقدم بالطبع على الهيولى وكل من الهيولى والصورة متقدم بالطبع او بالعلية على الجسم فليس مرادهم من هذا ان مهية شيء من تلك الامور
متقدمة على مهية الاخر وحمل الجوهر على الجسم وجزئيه بتقدم وتاخر بل المقصود ان وجود ذلك متقدم على وجود هذا وبيان ذلك ان التقدم لنا
في معنى ما يتصور على وجهين احدهما ان يكون بنفس ذلك المعنى حتى يكون ما فيه التقدم وما به التقدم شيئاً واحداً كتقدم اجزاء الزمان بعضها
على بعض فان القبليات والبعديات فيها بنفس هويتها المتجددة المنقضية لذاتها لا بامر اخر عارض لها كما ستعلم في مستانف الكتاب انشاء الله والاخر
ان لا يكون بنفس ذلك المعنى بل بواسطة معنى اخر فيفرق في ذلك ما فيه التقدم عن ما به التقدم كتقدم الانسان الذي هو الاب عن الانسان الذي
هو الابن لا في معنى الانسانية المقول عليهما بالتساوي بل في معنى اخر هو الوجود او الزمان فما فيه التقدم والتاخر فيهما هو الوجود او الزمان وما
به التقدم والتاخر هو خصوص الابوة والبنوة فكما ان تقدم بعض الاجسام على بعض لا في الجسمية بل في الوجود كذلك اذا قيل ان العلة متقدمة على
المعلول فمعناه ان وجودها متقدم على وجوده وكذلك تقدم الاثنين على الاربعة وامثالها فان لم يعتبر وجود لم يكن تقدم ولا تاخر فالتقدم
والتاخر والكمال والنقص والقوة والضعف في الوجودات بنفس هويتها لا بامر اخر وفي الاشياء والمهيات بنفس وجوداتها لا بانفسها وسياتي
لك زيادة ايضاح في هذا الباب عند مباحث التشكيك في هذا الكتاب وقد استوضح ههنا ان الوجود بحسب المفهوم امر عام يحمل على الموجودات
بالتفاوت لا بالتواطؤ مطلقاً **فصل** في ان الوجود العام البديهي اعتبار عقلي غير مقوم لافراده وبيان ذلك ان كل ما يرتسم بكنهه في الاذهان
من الحقائق الخارجية يجب ان يكون مهيته محفوظة مع تبدل نحو الوجود والوجود لما كانت حقيقته انه في الاعيان وكل ما كانت حقيقته انه في الاعيان
فيمتنع ان يكون في الاذهان والا لزم انقلاب الحقيقة عما كانت بحسب نفسها فالوجود يمتنع ان يحصل حقيقته في ذهن من الاذهان فكل ما يرتسم من
الوجود في النفس ويعرض له الكلية والعموم فهو ليس حقيقة الوجود بل وجهاً من وجوهه وحيثية من حيثياته وعنواناً من عنواناته فليس عموم
ما ارتسم من الوجود في النفس بالنسبة الى الوجودات عموم معنى الجنس بل عموم امر لازم اعتباري انتزاعي كالشيئية للاشياء الخاصة من المهيات
المتحصلة المتخالفة المعاني وايضاً لو كان جنساً لافراده لكان انفصال الوجود الواجبي عن غيره بفصل فيتركب ذاته وانه محال كما سيجيء واما قول
من ان كل ما يحمل على اشياء بالتفاوت فهو عرضي لها والوجود قد سبق انه يحمل على افراده كذلك فيكون عرضياً لها فغير تام عند جماعة من
شيعة الاقدمين كما سينكشف لك انشاء الله **فصل** في ان للوجود حقيقة عينية لما كانت حقيقة كل شيء هي خصوصية وجوده التي تثبت له
فالوجود اولى من ذلك الشيء بل من كل شيء بان يكون ذا حقيقة كما ان البياض اولى بكونه ابيض مما ليس ببياض ويعرض له البياض فالوجود
بذاته موجود وسائر الاشياء غير الوجود ليست بذواتها موجودة بل بالوجودات العارضة لها وبالحقيقة ان الوجود هو الموجود كما ان المضاف
هو الاضافة لا ما يعرض لها من الجوهر والكم والكيف وغيرها كالاب والمساوي والمشابه وغير ذلك قال بهمنيار في التحصيل وبالجملة فالوجود حقيقته
انه في الاعيان لا غير وكيف لا يكون في الاعيان ما هذه حقيقته **بحث وتخلص** واما ما تمسك به شيخ الاشراق في نفي تحقق الوجود من ان الوجود
لو كان حاصلاً في الاعيان فهو موجود لان الحصول هو الوجود وكل موجود له وجود فلوجوده وجود الى غير النهاية فللقائل ان يقول في دفعه ان
الوجود ليس بموجود فانه لا يوصف الشيء بنفسه كما لا يقال في العرف ان البياض ابيض فغاية الامر ان الوجود ليس بذي وجود كما ان البياض ليس بذي
بياض وكونه معدوماً بهذا المعنى لا يوجب اتصاف الشيء بنقيضه عند صدقه عليه لان نقيض الوجود هو العدم واللاوجود لا المعدوم واللاموجود
او يقول الوجود موجود وكونه وجوداً هو بعينه كونه موجوداً وهو موجود به الشيء في الاعيان لا ان له وجوداً اخر بل هو الموجود من حيث هو موجود
والذي يكون لغيره منه وهو ان يوصف بانه موجود يكون له في ذاته وهو نفس ذاته كما ان التقدم والتاخر لما كانا فيما بين الاشياء الزمانية بالزمان
كانا فيما بين اجزائه بالذات من غير افتقار الى زمان اخر فان قيل فيكون كل وجود واجباً اذ لا معنى للواجب سوى ما يكون تحققه بنفسه قلنا معنى
وجود الواجب بنفسه انه مقتضى ذاته من غير احتياج الى فاعل وقابل ومعنى تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل اما بذاته كما في الواجب او بفاعل
لم يفتقر تحققه الى وجود اخر يقوم به بخلاف غير الوجود فانه انما يتحقق بعد تاثير الفاعل بوجوده واتصافه بالوجود والحاصل ان الوجود امر
عيني بذاته سواء صح اطلاق لفظ المشتق عليه بحسب اللغة ام لا لكن الحكماء اذا قالوا كذا موجود لم يريدوا بمجرد ذلك ان يكون الوجود زائداً عليه
بل قد يكون وقد لا يكون كالوجود الواجبي المجرد عن المهية فكون الوجود ذا مهية او غير ذي مهية انما يعلم ببيان وبرهان غير نفس كونه موجوداً فمفهوم الوجود

مشترك عندهم بين القسمين وبذلك يندفع ما قيل ايضا من انه اذا اخذ كون الوجود موجودا انه عبارة عن نفس الوجود فلم يكن حمله على الوجود وغيره بمعنى واحد اذ مفهومه في الاشياء انه شيء له الوجود وفي نفس الوجود انه هو الوجود ونحن لا نطلق على الجميع الا بمعنى واحد اذ ذاك فلا بد من اخذ كون الوجود موجودا كما في سائر الاشياء وهو انه شيء له الوجود ويلزم منه ان يكون للوجود وجود الى غير النهاية وعاد الكلام جذعا لانا نقول هذا الاختلاف بين الاشياء وبين الوجود ليس في مفهوم الموجود بل المفهوم واحد عندهم في الجميع سواء طابق اطلاقهم عرف اللغويين ام لا وكون الموجود مشتملا على امر غير الوجود او لم يكن بل يكون محض الوجود انما نشأ من خصوصيات ما صدق عليها لا من نفس مفهوم الموجود ونظير ذلك ما قاله الشيخ في الهيات الشفا ان واجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود كالواحد وقد يعقل نفس الواحد وقد يعقل من ذلك ان جهته ما هي انسان مثلا او جوهر اخر من الجواهر وذلك الانسان هو الذي هو واجب الوجود كما انه قد يعقل من الواحد انه ماء وانسان هو واحد قال فتفرق اذن بين جهته يعرض لها الواحد او الموجود وبين الواحد والموجود من حيث هو واحد وموجود وقال ايضا في التعليقات اذا سئل هل الوجود موجود او ليس بموجود فالجواب انه موجود بمعنى ان الوجود حقيقته انه موجود فان الوجود هو الموجودية ويؤيد ذلك ما يوجد في الحواشي الشريفية وهو ان مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلا والا لكان العرض العام داخلا في الفصل ولو اعتبر في المشتق ماصدق عليه الشيء انقلبت مادة الامكان الخاص ضرورية فان الشيء الذي له الضحك هو الانسان وثبوت الشيء لنفسه ضروري فذكر الشيء في تفسير المشتقات بيان لما رجع اليه الضمير الذي يذكر فيه وكذا ما ذهب اليه بعض اجلة المتاخرين من اتحاد العرض والعرضي وان لم يكن مثبتا فيه وكذا ما ادى اليه نظر الشيخ الالهي في اخر التلويحات من ان النفس وما فوقها من المفارقات انيات صرفة ووجودات محضة ولست ادري كيف يسع لهم مع ذلك نفي كون الوجود امرا واقعيا عينيا وهل هذا الا تناقض في الكلام ثم نقول لو لم يكن للوجود افراد حقيقية وراء الحصص لما اتصف بلوازم الماهيات المتخالفة الذوات او متخالفة المراتب لكنه متصف بها فان الوجود الواجبي مستغن عن العلة لذاته ووجود الممكن مفتقر اليها لذاته اذ لا شك ان الحاجة والغنى من لوازم الماهية او من لوازم مراتب الماهية المتفاوتة كمالا ونقصا فلا محالة لا بد ان يكون في كل من الموجودات امر وراء الحصة من مفهوم الوجود والا لما كانت الوجودات متخالفة الماهية كما عليه المشاؤون او متخالفة المراتب كما راه طائفة اخرى اذا لوحظ بالقياس الى حصصه نوع غير متفاوت واما قول القائل لو كانت للوجود افراد في الماهيات سوى الحصص لكان ثبوت فرد الوجود للماهية فرعا على ثبوتها ضرورة ان ثبوت الشيء للاخر فرع على ثبوت ذلك الاخر فيكون لها ثبوت قبل ثبوتها فغير مستقيم لعدم خصوصية ذلك بكون الوجود ذا فرد بل منشأه اتصاف الماهية بالوجود سواء كانت له افراد عينية او لم يكن الا الحصص وتحقيق ذلك ان الوجود نفس ثبوت الماهية لا ثبوت شيء للماهية حتى يكون فرع ثبوت الماهية والجمهور حيث غفلوا عن هذه الدقيقة تراهم تارة يخصصون القاعدة الكلية القائلة بالفرعية وتارة ينتقلون عنها الى الاستلزام وتارة ينكرون ثبوت الوجود لا ذهنا ولا عينا بل يقولون ان الماهية لها اتحاد بمفهوم الموجود وهو امر بسيط كسائر المشتقات يعبر عنه بالفارسية بهست ومرادفاته وليس له مبدأ اصلا لا في الذهن ولا في الخارج الى غير ذلك من التعسفات **فصل** في ان تخصص الوجود بماذا وليعلم ان تخصص كل وجود اما بنفس حقيقته وبمرتبة من التقدم والتاخر والشدة والضعف او بنفس موضوعه اما تخصص الوجود بنفس حقيقته التامة الواجبية وبمراتبه في التقدم والتاخر والشدة والضعف والغنى والفقر فانما هو تخصص له بشؤونه الذاتية باعتبار نفس حقيقته البسيطة التي لا جنس لها ولا فصل واما تخصصه بموضوعه اعني الماهيات المتصفة به في اعتبار العقل فهو ليس باعتبار شؤونه في نفسه بل باعتبار ما ينبعث عنه من الماهيات المتخالفة الذوات وان كان الوجود والماهية في كل ذي ماهية متحدين في العين وهذا امر غريب سيتضح لك سره فيما بعد قال الشيخ في المباحثات ان الوجود في ذوات الماهيات لا يختلف بالنوع بل ان كان اختلاف فبالتاكد والضعف وانما تختلف ماهيات الاشياء التي تنال الوجود بالنوع وما فيها من الوجود غير مختلف النوع فان الانسان يخالف الفرس بالنوع لاجل ماهيته لا لوجوده فالتخصص للوجود على الوجه الاول بحسب ذاته بذاته واما على الوجه الثاني فباعتبار ما معه في كل مرتبة من النعوت الكلية قال في التعليقات الوجود المستفاد من الغير كونه متعلقا بالغير هو مقوم له كما ان الاستغناء عن الغير مقوم لواجب الوجود بذاته والمقوم للشيء لا يجوز ان يفارقه اذ هو ذاتي له وقال في موضع اخر منها الوجود اما ان يكون محتاجا الى الغير فيكون حاجته الى الغير مقومة له واما ان يكون مستغنيا عنه فيكون ذلك مقوما له ولا يصح ان يوجد الوجود المحتاج غير محتاج كما انه لا يصح ان يوجد الوجود المستغني محتاجا والا لتقوم بغيره وتبدل حقيقتهما اقول ان العاقل اللبيب بقوة الحدس يفهم من كلامه ما نحن بصدد اقامة البرهان عليه حيث يحكم حكما من ان جميع الوجودات الامكانية والانيات الارتباطية التعلقية اعتبارات وشؤون للوجود الواجبي واشعة وظلال للنور القيومي لا استقلال لها بحسب الهوية ولا يمكن

ملاحظتها ذواتا منفصلة وانيات مستقلة لان التابعية والتعلق بالغير والفقر والحاجة عين حقائقها لا ان لها حقائق على حيالها عرض لها التعلق بالغير والفقر والحاجة اليه بل هي في ذواتها محض الفاقة والتعلق فلا حقائق لها الا كونها توابع لحقيقة واحدة فالحقيقة واحدة وليس غيرها الا شؤونها وفنونها وحيثياتها واطوارها ولمعات نورها وظلال ضوئها وتجليات ذاتها كل ما في الكون وهم او خيال او عكوس في المرايا او ظلال وانا نحن بفضل الله وتاييده برهانا نيرا عرشيا على هذا المطلب الشريف العالي والمحبوب الغالي اللطيف وسنورده في موضعه كما وعدنا ان شاء الله وعملنا فيه رسالة على حدة سميناها بطرح الكونين هذا وقيل تخصص الوجود في الممكنات انما كان باضافته الى موضوعه لا ان الاضافة لحقته من خارج فان الوجود ذا الموضوع عرض وكل عرض فانه متقوم بوجوده في موضوعه فوجود كل ماهية متقوم باضافته الى تلك الماهية لا كما يكون الشيء في المكان فان كونه في نفسه غير كونه في المكان وهو ليس كسببه فان كون العرض في نفسه وان كان نفس كونه في موضوعه بناء على ما تقرر من ان وجود الاعراض في انفسها هو وجودها لموضوعاتها لكن الوجود ليس بالقياس الى موضوعه كالاعراض بالقياس الى موضوعاتها فانه ليس هو كون شيء غير الموضوع يكون كونه في نفسه هو كونه للموضوع بل الوجود نفس كون الموضوع لا كون شيء اخر له كما ان النور القائم بالجسم نفس ظهور الجسم لا ظهور شيء للجسم فتفرق اذن بين كون الشيء في المكان وكون الشيء في الموضوع وهو المفهوم من كلام القائل المذكور ثم فرق اخرى ايضا بين كون الشيء في الموضوع وبين نفس كون الموضوع نص على هذا الشيخ الرئيس في التعليقات حيث قال وجود الاعراض في انفسها هو وجودها في موضوعاتها سوى ان العرض الذي هو الوجود لما كان مخالفا لها لحاجتها الى الوجود حتى تكون موجودة واستغناء الوجود عن الوجود حتى يكون موجودا لم يصح ان يقال ان وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى ان للوجود وجودا كما يكون للبياض وجود بل بمعنى ان وجوده في موضوعه نفس وجود موضوعه وغيره من الاعراض وجوده في موضوعه وجود ذلك الغير وعلى هذا يجب ان يحمل ايضا لا على ما فهمه قوم من الحمل على اعتبارية الوجود وكونه امرا انتزاعيا مصدريا ما ذكره في موضع اخر من التعليقات وهو قوله فالوجود الذي للجسم هو موجودية الجسم لا كحال البياض والجسم في كونه ابيض لان الابيض لا يكفي فيه البياض والجسم وقال تلميذه في كتاب التحصيل نحن اذا قلنا كذا موجود فلسنا نعني به الوجود العام بل يجب ان يختص كل موجود بوجود خاص والوجود اما ان يختص بفصول فيكون الوجود اي المطلق على هذا الوجه جنسا او يكون الوجود العام من لوازم معان خاصة بها يصير الشيء موجودا وقال فيه ايضا كل موجود ذي ماهية فله ماهية فيها صفة بها صارت موجودة وتلك الصفة حقيقتها انها وجبت اقول ولا يغرنك قوله فيما بعد اذا قلنا وجود كذا فانما نعني به موجوديته ولو كان الوجود ما به يصير الشيء في الاعيان لكان يحتاج الى وجود اخر فيتسلسل فاذن الوجود نفس صيرورة الشيء في الاعيان انتهى فان مراده من الموجودية ليس المعنى العام الانتزاعي المصدري اللازم للوجودات الخاصة بل المراد منها صرف الوجود الذي هو موجود بنفسه وموجودية الماهية به لا بامر اخر غير حقيقة الوجود به تصير موجودة فعبر عنه بنفس صيرورة الشيء في الاعيان وعن ذلك الامر الاخر المفروض بما به يصير الشيء في الاعيان ليتلائم اجزاء كلامه سابقا ولاحقا وما اكثر ما زلت اقدام المتاخرين حيث حملوا هذه العبارات وامثالها الموروثة من الشيخ الرئيس واترابه واتباعه على اعتبارية الوجود وان لا افراد له في الماهيات سوى الحصص فقد صرفوا الكلام عن صوبها واني قد كنت شديد الذب عنهم في اعتبارية الوجود وتاصل الماهيات حتى ان هداني ربي وانكشف لي انكشافا بينا ان الامر بعكس ذلك وهو ان الوجودات هي الحقائق المتاصلة الواقعة في العين وان الماهيات المعبر عنها في عرف طائفة من اهل الكشف واليقين بالاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود ابدا كما سيظهر لك من تضاعيف اقوالنا الاتية انشاء الله وستعلم ايضا ان مراتب الوجودات الامكانية التي هي حقائق الممكنات ليست الا اشعة واضواء للنور الحقيقي والوجود الواجبي جل مجده وليست هي امور مستقلة بحيالها وهويات متأصلة بذواتها بل انما هي شؤونات لذات واحدة وتطورات لحقيقة فاردة كل ذلك بالبرهان القطعي وهذه حكاية عما سيرد لك بسطه وتحقيقه انشاء الله وبالجملة فقد تبين لك الان ان مفهوم الوجود العام وان كان امرا ذهنيا مصدريا انتزاعيا لكن افراده وملزوماته امور عينية كما ان الشيء كذلك بالقياس الى افراده من الاشياء المخصوصة فنسبة مفهوم الوجود الى افراده كنسبة مفهوم الشيء الى افراده لكن الوجودات معا مجهولة الاسامي سواء اختلفت بالذات او بالمراتب الكمالية والنقصية وشرح اسمائها انها وجود كذا ووجود كذا والوجود الذي لا سبب له ثم يلزم الجميع في الذهن الوجود العام البديهي والماهيات معا معلومة الاسامي والخواص **فصل** في ان الوجودات هويات بسيطة والحقيقة الوجودية ليست معنى جنسيا ولا نوعيا ولا كليا مطلقا اعلم ان الحقائق الوجودية لا يتقوم من جنس وفصل وبيان ذلك بعد ما تقرر في علم الميزان ان افتقار الجنس الى الفصل ليس في تقومه من حيث هو هو بل في ان يوجد ويحصل بالفعل فان الفصل كالعلة

المفيدة للجنس باعتبار بعض الملاحظات التفصيلية العقلية هو انه لو كان لحقيقة الوجود جنس وفصل لكان جنسه اما حقيقة الوجود او ماهية
اخرى معروضة للوجود فعلى الاول يلزم ان يكون الفصل مفيدا لمعنى ذات الجنس وكان الفصل المقسم مقوما هذا خلف وعلى الثاني يكون
حقيقة الوجود اما الفصل او شيئا اخر وعلى كلا التقديرين يلزم خرق الفرض كما لا يخفى لان الطبايع المحمولة متحدة بحسب الوجود مختلفة
بحسب المعنى والمفهوم وههنا ليس الامر كذلك وايضا يلزم تركب الوجود الذي لا سبب له اصلا وهو محال واما ما قيل في نفي كون الوجود جنسا
من انه لو كان جنسا لكان فصله اما وجودا واما غير وجود فان كان وجودا يلزم ان يكون الفصل مكان النوع اذ يحمل عليه الجنس وان كان غير وجود
لزم كون الوجود غير وجود فهو سخيف فان فصول الجواهر البسيطة مثلا جواهر وهي مع ذلك ليست بانواع مندرجة تحت الجوهر بالذات بل انما
هي فصول فقط وكذا فصل الحيوان مثلا يحمل عليه الحيوان وليس يلزم من ذلك ان يكون فصل الحيوان نوعا له ويجيء كيفية ذلك من ذي قبل ثم
واذا تقرر نفي كون الوجود جنسا من نفي المخصصات الفصلية عنه فبمثل البيان المذكور يتبين انتفاء نوعيته وبالجملة عمومه وكليته بانتفاء ما
يقع به اختلاف غير فصلي عنه كالمخصصات الخارجية من المصنفات وغيرها فان تلك الامور انما هي اسباب في كون الشيء موجودا بالفعل لا في تقوم
معنى الذات وتقرير ماهيتها وكما ان النوع لا يحتاج الى الفصل في كونه متصفا بالمعنى الجنسي بل في كونه محصلا بالفعل فكذلك التشخص لا
يحتاج الى المتشخص في كونه متصفا بالمعنى الذي هو النوع بل يحتاج اليه في كونه موجودا وهذا انما يتصور في غير حقيقة الوجود فلو كان لحقيقة
الوجود تشخص بما يزيد على ذاته لكان المتشخص داخلا في ماهية النوع فثبت ان حقيقة الوجود ليس معنى جنسيا ولا نوعيا ولا كليا وكل
كلي وان كان من الثلثة الباقية فهو راجع الى الجنس او النوع كما لا يخفى فظهر ان الوجودات هويات عينية ومتشخصات بذواتها من غير ان توصف
بالجنسية والنوعية والكلية والجزئية بمعنى كونها مندرجة تحت نوع او جنس او بمعنى كونها متشخصة بامر زايد على ذواتها بل انما هي متميزة
بذواتها لا بامر فصلي او عرضي واذ لا جنس لها فلا فصل لها فلا حد لها فلا برهان عليها لتشاركهما في الحدود كما مر الاشارة اليه فالعلم
بها اما ان يكون بالمشاهدة الحضورية او بالاستدلال عليها باثارها ولوازمها فلا تعرف بها الا معرفة ضعيفة **فصل** في ان حقيقة
الوجود لا سبب لها بوجه من الوجوه اني لا اظنك من ينقض مما تلوناه عليك بان الوجود لا يمكن تاليف حقيقته من حيث هي من كثرة
عينية خارجية او ذهنية فعلية او عقلية تحليلية الست اذا نظرت الى ما بالفعل جوهر الذات منه ومن غيره وجدت الذات فيهما
وجوهرها مضافة اليهما وان لم يكن على انهما الاثر الصادر منهما بل على ان حقيقتها في انها هي متعلقة القوام بهما بل جوهر الذات بعينه
هو جوهر ذينك الجوهرين سواء كان بحسب خصوص الخارج او الذهن او الواقع مط فاذا الحقيقة الوجود من حيث هي مبادي جوهرية قد ايتلف
منها جوهر ذاته فكل واحد من تلك المقومات او بعضها اما ان يكون محض حقيقة الوجود فالوجود قد حصل بذلك المبدأ قبل نفسه واما
ان يكون او واحد منها امر غير الوجود فهل المفروض حقيقة الوجود الا الذي هو ما وراء ذلك الامر الذي هو غير الوجود فالذي فرض مجموع تلك
الامور عاد الى انه بعضها او خارج عنها وايضا يلزم ان يكون غير الوجود متقدما على الوجود بالوجود وهو فطري الاستحالة قطعي الفساد
وايضا كما ان حصول حقيقة الوجود لتلك المقومات اقدم من حصولها لما يتقوم بها اي الوجود فيلزم حصول الشيء قبل نفسه فدار الوجود على
نفسه وهو ممتنع فان حقيقة الوجود يستحيل ان يجتمع ذاته من اجزاء متباينة في الوجود كالمادة والصورة او يتحلل الى اشياء متحدة الحقيقة
والوجود وبالجملة يمتنع ان يتصور تحليل حقيقته الى شيء وشيء بوجه من الوجوه كيف وصرف الحقيقة لا يتكرر ولا يتثنى بحسبها اصلا
لا عينا ولا ذهنا ولا مطلقا واذ قد علمت استحالة قبلية غير الوجود على الوجود بالوجود لاح لك ان الوجود من حيث هو متقرر بنفسه
موجود بذاته فهو متقرر بنفسه ووجود ذاته فلا يتعلق بشيء اصلا بحسب ذاته بل بحسب تعيناته العارضة وظهوراته اللاحقة له فالوجود من
حيث هو وجود لا فاعل له ينشأ منه ولا مادة تستحيل هي اليه ولا موضوع يوجد هو فيه ولا صورة يتلبس هو بها ولا غاية يكون هو لها
بل هو فاعل الفواعل وصورة الصور وغاية الغايات اذ هو الغاية الاخيرة والخير المحض الذي ينتهي اليه جملة الحقايق وكافة المهيات فتعالى
الوجود عن ان يتعلق بسبب اصلا اذ قد انكشف انه لا سبب له اصلا لا سبب به ولا سبب منه ولا سبب عنه ولا سبب فيه ولا سبب له
وستطلع على تفاصيل هذه المعاني انشاء الله **اشكالات وتفصيات** انه قد بقي بعد عدة شبهات في كون الوجود ذاتيا لما تحته
منها ما ذكره صاحب التلويحات بقوله ان كان الوجود في الاعيان صفة للمهية فهي قابلة اما ان تكون موجودة بعده فحصل الوجود
مستقلا دونها فلا قابلية ولا صفتية او قبله فهي قبل الوجود موجودة او معه فالمهية موجودة مع الوجود لا بالوجود فلها وجود
اخر واقسام التالي باطلة كلها فالمقدم كذلك والجواب عنه باختيار ان المهية مع الوجود في الاعيان وما به المعية نفس الوجود الذي

هي به موجودة بدون الاحتياج الى وجود اخر كما ان المعية الزمانية الحاصلة بين الحركة والزمان الذي حصلت فيه بنفس ذلك الزمان بلا اعتبار زمان
اخر حتى يكون للزمان زمان الى غير النهاية ثم ان اتصاف المهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الموضوع بسائر الاعراض القائمة به حتى يكون للمهية
وجود منفرد ولوجودها وجود ثم يتصف احدهما بالاخر بل هما في الواقع امر واحد بلا تقدم بينهما ولا تاخر ولا معية ايضا بالمعنى المذكور واما تصادقهما
به في العقل وتفصيل هذا الكلام ما ذكره بعض الحافين حول عرش التحقيق من انه اذا صدر عن المبدأ وجود كان لذلك الوجود هوية مغايرة
للاول ومفهوم كونه صادرا عنه غير مفهوم كونه ذا هوية فاذن ههنا امران معقولان احدهما الامر الصادر عن الاول وهو المسمى بالوجود
والثاني هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالمهية فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود لان المبدأ الاول لو لم يفعل شيئا
لم يكن ماهية اصلا لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها انتهى فقد علم مما ذكره ومما ذكرنا ان المهية متحدة مع الوجود
في الواقع نوعا من الاتحاد والعقل اذا حللهما الى شيئين حكم بتقدم احدهما بحسب الواقع وهو الوجود لانه الاصل في ان يكون حقيقة صادرة
عن المبدأ والمهية متحدة محمولة عليه لكن في مرتبة هويته ذاته لا كالعرض اللاحق ويتقدم الاخر بحسب الذهن وهي المهية لانها الاصل في الاحكام
الذهنية وهذا التقدم اما بالوجود كما ستعلم او ليس بالوجود بل بالمهية ويجيء ان ههنا تقدما غير الخمسة المشهورة وهو التقدم باعتبار
نفس التجوهر والحقيقة كتقدم ماهية الجنس على ماهية النوع بلا اعتبار الوجود وبالجملة مغايرة المهية للوجود واتصافها به امر عقلي انما يكون في الذهن
لا في الخارج وان كانت في الذهن ايضا غير منفكة عن الوجود اذ الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي لكن العقل
من شانه ان ياخذ المهية وحدها من غير ملاحظة شيء من الوجودين الخارجي والذهني معها ويصفها به فان قلت هذه الملاحظة ايضا نحو من انحاء
وجود المهية فالمهية كيف تتصف بهذا النحو من الوجود او بالمطلق الشامل له مع مراعاة القاعدة الفرعية في الاتصاف قلنا هذه الملاحظة
لها اعتباران احدهما اعتبار كونها تخلية المهية في ذاتها عن جميع انحاء الوجود وثانيهما اعتبار كونها نحوا من انحاء الوجود فالمهية باحد
الاعتبارين موصوفة بالوجود وبالاخر مخلوطة غير موصوفة به على ان لنا مندوحة عن هذا التجشم حيث قررنا ان الوجود نفس ثبوت المهية
لا ثبوت شيء للمهية فلا مجال للفرعية ههنا وكان اطلاق لفظ الاتصاف على الارتباط الذي يكون بين المهية والوجود من باب التوسع
او الاشتراك فانه ليس كاطلاقه على الارتباط الذي بين الموضوع وساير الاعراض والاحوال بل اتصافها بالوجود من قبيل اتصاف البسائط
بالذاتيات لاتحادها به ومنها ان الوجود لو كان في الاعيان لكان قائما بالمهية فقيامه اما بالمهية الموجودة فيلزم وجودها قبل وجودها
او بالمهية المعدومة فيلزم اجتماع النقيضين او بالمهية المجردة عن الوجود والعدم فيلزم ارتفاع النقيضين واجيب عنه بانا نختار انه بالموجودة
والمعدومة ما يكون بحسب نفس الامر فنختار ان الوجود قائم بالمهية الموجودة ولكن بنفس ذلك الوجود لا بوجود سابق عليه كما ان البياض قائم
بالجسم الابيض بنفس ذلك البياض القائم به لا ببياض غيره وان اريد بهما ما يكون ماخوذا في مرتبة المهية من حيث هي على ان يكون شيء منهما
معتبرا في حد نفسها بكون نفسها او جزءها فنختار انه قائم بالمهية من حيث هي بلا اعتبار شيء من الوجود والعدم في حد نفسها وهذا ليس ارتفاع
النقيضين عن الواقع لان الواقع اوسع من تلك المرتبة فلا يخلو المهية في الواقع عن احدهما كما ان البياض قائم بالجسم لا بشرط البياض واللابياض
في حد ذاته ووجوده وهو في الواقع لا يخلو عن احدهما والفرق بين الموضعين بان الجسم بهذه الحيثية له وجود سابق على وجود البياض ومقابله
فيمكن اتصافه في الخارج بشيء منهما بخلاف المهية بالقياس الى الوجود فانها في الخارج عين الوجود فلا اتصاف لها بالوجود بحسبه اذ اتصافها به
في ظرف ما يقتضي لا اقل المغايرة بينهما وان لم يقتض الفرعية وكذا في العقل للخلط بينهما فيه كما في الخارج الا في نحو ملاحظة عقلية مشتملة على تعرية
جانبي الخلط والتعرية فيصفها العقل به على الوجه الذي مر ذكره وقد علمت انا في متسع عن هذا الكلام فانه لا يلزم من كون الوجود في الاعيان
قيامه بالمهية او عروضه لها اذ هما شيء واحد في نفس الامر بلا امتياز بينهما فان المهية متحدة مع الوجود الخارجي في الخارج ومع الوجود الذهني
في الذهن لكن العقل حيث يعقل المهية مع عدم الالتفات الى شيء من انحاء الوجود يحكم بالمغايرة بينهما بحسب العقل بمعنى ان المفهوم من احدهما
غير المفهوم من الاخر كما يحكم بالمغايرة بين الجنس والفصل في البسائط مع اتحادهما في الواقع جعلا ووجودا وقريب مما ذكرناه بعض الوجوه
ما ذهب اليه بعض اهل التدقيق من انه لا يجوز عروض الوجود المصدري او مفهوم الوجود للمهية في نفس الامر لان عروض شيء لاخر وثبوته له
فرع لوجود المعروض فيكون للمهية وجود قبل وجودها وايضا مفهوم الوجود متحد مع المهيات والمتحدان يمتنع عروض احدهما للاخر حيث
اتحدا ولا عروض للوجود بالمعنى المصدري لها بحسب الاعتبار الذهني ايضا لان العقل وان وجد المهية خالية عنه اذا اخذها بذاتها بلا حيثية
لكنه لا يجدها بعد هذه المرتبة موصوفة به لانه يجدها حينئذ موجودة ولا يلزم من ذلك قيام الوجود بها فان صدق المشتق لا يلزم قيام

مبدء الاشتقاق واما الوجود بمعنى الموجود فهو يعرض للمهية بحسب الاعتبار الذهني حيث يجد العقل المهية اذا اخذت بذاتها بلا ضميمة غائبة عنه ويجده في المرتبة الثانية عارضا لها ولهذا يحكم بانه عرض لها ولا يجوز عروضه لها في نفس الامر لانهما في نفس الامر امر واحد لا تغاير بينهما بجهة اصلا ضرورة ان السواد والوجود في نفس الامر واحد ذاتا ووجودا فلا يتصور هناك نسبة بينهما بالعروض وغيره واما في الاعتبار الذهني فهما شيئان لان العقل قد يفصل هذا الشيء الواحد الى مهية مقيدة ووجود متاخر فيتصور بينهما النسبة بهذا الاعتبار انتهى ملخص ما ذكره ولا يخفى على المتفطن ان بين كلامه وبين ما حققناه نحوا من الموافقة وان كان بينهما نحو من المخالفة ايضا فان الوجود عنده اما امر مصدري واما مفهوم محمول عام بديهي وكلاهما اعتباريان وعندنا امر حقيقي عيني بذاته وجود وموجود بلا اعتبار امر اخر واما اتحاد الوجود مع المهية فهو مما فيه جهة المواخذة ثم ان في كلامه وجوها من النظر اورد عليه بعضا منها معاصره العلامة الدواني ويرد على المورد ايضا اشياء كثيرة لو اشتغلنا بها لكان خروجا عن طور هذا الكتاب ومنهـا ما في حكمة الاشراق والتلويحات من انه ليس في الوجود ما عين مهيته الوجود فانا بعد ان نتصور مفهومه قد نشك في انه هل له وجود ام لا فيكون له وجود زائد وكذا الكلام في وجوده ويتسلسل الى غير النهاية وهذا مح ولا محيص الا بان الوجود المقول على الموجودات اعتبار عقلي وجوابه بما اسلفناه من ان حقيقة الوجود وكنهه لا يحصل في الذهن وما حصل منها فيه امر انتزاعي عقلي وهو وجه من وجوهه والعلم بحقيقته يتوقف على المشاهدة الحضورية وبعد مشاهدة حقيقته والاكتناه بماهيته التي هي عين الانية لا يبقى مجال لذلك الشك والاولى ان يورد هذا الوجه معارضة الزامية للمشائين كما فصله في حكمة الاشراق لانهم قد استدلوا على مغايرة الوجود للمهية بانا نعقل المهية ونشك في وجودها والمشكوك ليس نفس المعلوم ولا داخلا فيه فهما متغايران في الاعيان فالوجود زائد على المهية والشيخ الزمهم بعين هذه الحجة لان الوجود ايضا كوجود العنقاء مثلا نفهمناه ولم نعلم انه موجود في الاعيان ام لا فيحتاج الوجود الى وجود اخر فيتسلسل مترتبا موجودا معا الى غير النهاية لكن ما اوردناه عليه يجري مثله في اصل الحجة فانهدم الاساس ومنهـا ما ذكره ايضا في حكمة الاشراق وهو انه اذا كان الوجود للمهية وصفا زائدا عليها في الاعيان فله نسبة اليها وللنسبة وجود ولوجود النسبة نسبة الى النسبة وهكذا فيتسلسل الى غير النهاية وجوابه ان وجود النسبة انما هو في العقل دون العين فذلك التسلسل ينقطع بانقطاع الملاحظات العقلية على ان الحق عندنا كما مر انه ليس بين المهية والوجود مغايرة في الواقع اصلا بل للعقل ان يحلل بعض الموجودات الى ماهية ووجود ويلاحظ بينهما اتصافا ونسبة على الوجه المنصوص سابقا ومنهـا ايضا قوله ان الوجود اذا كان حاصلا في الاعيان وليس بجوهر فتعين ان يكون هيئة في الشيء واذا كان كذا فهو قائم بالجوهر فيكون كيفية عند المشائين لانه هيئة قارة لا يحتاج في تصورها الى اعتبار تجزي واضافة الى امر خارج كما ذكروا في حد الكيفية وقد حكموا مطلقا ان المحل يتقدم على العرض من الكيفيات وغيرها فيتقدم الموجود على الوجود وذلك ممتنع لاستلزامه تقدم الوجود على الوجود ثم لا يكون الوجود اعم الاشياء مطلقا بل الكيفية والعرضية اعم منه من وجه وايضا اذا كان عرضا قائما فهو قائم بالمحل ومعنى انه قائم بالمحل انه موجود بالمحل مفتقر فيفتقر في تحققه اليه ولا شك ان المحل موجود بالوجود فدار القيام وهو مح والجواب انهم حيث اخذوا في عنوانات حقائق الاجناس من المقولات كونها مهيات كلية حق وجودها العيني كذا وكذا مثلا قالوا الجوهر مهية حق وجودها في الاعيان ان لا يكون في موضوع وكذا الكم مثلا مهية اذا وجدت في الخارج كانت بذاتها قابلة للمساواة واللامساواة وعلى هذا القياس الكيف وساير المقولات فسقط كون الوجود في ذاته جوهرا او كيفا او غيرهما لعدم كونه كليا بل الوجودات كما سبق هويات عينية متشخصة بنفسها غير مندرجة تحت مفهوم كلي ذاتي كالجنس او النوع او الحد وليس عرضا بمعنى كونه قائما بالمهية الموجودة به وان كان عرضيا متحدا بها نحوا من الاتحاد وعلى تقدير كونه عرضا لا يلزم كونه كيفية لعدم كليته وعمومه وما هو من الاعراض العامة والمفهومات الشاملة للموجودات انما هو الوجود الانتزاعي العقلي المصدري الذي اشتق منه مفهوم الموجود بما هو موجود والمخالفة ايضا ساير الاعراض في ان وجودها في نفسها عين وجودها للموضوع ووجود الوجود عين وجود المهية لا وجود شيء اخر لها ظهر عدم افتقاره في تحققه الى الموضوع فلا يلزم الدور الذي ذكره على ان المختار عندنا ان وجود الجوهر جوهر بجوهرية ذلك الجوهر لا بجوهرية اخرى وكذا وجود العرض عرض بعرضية ذلك العرض لا بعرضية اخرى لما مر من ان الوجود لا عروض له للمهية في نفس الامر بل في الاعتبار الذهني بحسب تحليل العقل **توضيح وتنبيه** قد تبين وتحقق من تضاعيف ما ذكرناه من القول في الوجود ان النور قد يطلق ويراد منه المعنى المصدري اي نورانية شيء من الاشياء ولا وجود له في الاعيان بل وجوده انما هو في الاذهان وقد يطلق ويراد منه الظاهر بذاته المظهر لغيره من الذوات النورية كالواجب تعالى والعقول والنفوس والانوار العرضية المعقولة او المحسوسة كنور الكواكب والسرج وله وجود في الاعيان لا في الاذهان كما سيظهر لك وجه ذلك انشاء الله تعالى وحمل

النور

النور عليها بالتشكيك الاتفاقي والمعنى الاول مفهوم كلي عرضي لما تحته بخلاف المعنى الثاني فانه عين الحقائق النورية مع تفاوتها بالتمام والنقص والقوة والضعف فلا يوصف بالكلية ولا بالجزئية بمعنى المعروضية للتشخص الزائد عليه بل النور هو صريح الفعلية والتميز والوضوح والظهور وعدم ظهوره وسطوعه اما من جهة ضعف الادراك عقليا كان او حسيا او لاختلاطه بالظلمة الناشئة من مراتب تنزلاته بحسب اصطكاكات وقعت بين مراتب القصور الامكاني وشوائب الفتور الهيولاني لان كل مرتبة من مراتب نقصان النور وضعفه وقصوره عن درجة الكمال الاتم النوري الذي لا حد له في العظمة والجلال والزينة والجمال وقع بازائها مرتبة من مراتب الظلمات والاعدام المسماة بالمهيات الامكانية كما سيقع لك زيادة اطلاع عليه فيما سيقرع سمعك كذلك الوجود قد يطلق ويراد منه المعنى الانتزاعي العقلي من المعقولات الثانية والمفهومات المصدرية التي لا تحقق لها في نفس الامر ويسمى بالوجود الاثباتي وقد يطلق ويراد منه الامر الحقيقي الذي يمنع طريان العدم واللاشيئية عن ذاته بذاته وعن المهية بانضمامه اليها ولا شبهة في انه بملاحظة انضمام الوجود الانتزاعي الذي هو من المعقولات الى المهية لا يمنع المعدومية بل انما يمنع باعتبار ملزومه وما ينتزع هو عنه بذاته وهو الوجود الحقيقي سواء كان وجودا صمديا واجبا او وجودا ممكنيا تعلقيا ارتباطيا والوجودات الامكانية هوياتها عين التعلقات والارتباطات بالوجود الواجبي لا ان معانيها مغايرة للارتباط بالحق تعالى كالمهيات الامكانية حيث ان لكل منها حقيقة ومهية وقد عرضها التعلق بالحق تعالى بسبب الوجودات الحقيقية التي ليست هي الا شئونات ذاته تعالى وتجليات صفاته العليا ولمعات نوره وجماله واشراقات ضوئه وجلاله كما سيرد لك برهانه ان شاء الله تعالى والان نحن بصدد ان الوجود في كل شيء امر حقيقي سوى الوجود الانتزاعي الذي هو الموجودية سواء كانت موجودية الوجود او موجودية الماهية فان نسبة الوجود الانتزاعي الى الوجود الحقيقي كنسبة الانسانية الى الانسان والابيضية الى البياض ونسبته الى الماهية كنسبة الانسانية الى الضاحك والابيضية الى الثلج ومبدء الاثر والمبدء ليس الا الوجودات الحقيقية التي هي هويات عينية موجودة بذواتها لا الوجودات الانتزاعية التي هي امور عقلية معدومة في الخارج باتفاق العقلاء ولا المهيات المرسلة المبهمة الذوات التي ما شمت بذواتها في حدود انفسها رائحة الوجود كما سيحقق في مبحث الجعل من ان المجعول اي اثر الجاعل وما يترتب عليه بالذات هو نحو من الوجود بالجعل البسيط دون المهية وكذا الجاعل بما هو جاعل ليس الا مرتبة من الوجود لا ماهية من المهيات فالغرض ان الموجود في الخارج ليس مجرد المهيات من دون الوجودات العينية كما توهمه اكثر المتاخرين كيف والمعنى الذي حكموا بتقدمه على جميع الاتصافات ومنعه لطريان العدم لا يجوز ان يكون امرا عدميا ومنتزعا عقليا والامر العدمي الذهني الانتزاعي لا يصح ان يمنع الانعدام ويتقدم على الاتصاف بغيره فمن ذلك المنع والتقدم يعلم ان له حقيقة متحققة في نفس الامر وهذه الحقيقة هي التي تسمى بالوجود الحقيقي وقد علمت انها عين الحقيقة والتحقق لا انها شيء متحقق كما اشرنا اليه فما اكثر ذهول هؤلاء القوم حيث ذهبوا الى ان الوجود لا معنى له الا الامر الانتزاعي العقلي دون الحقيقة العينية وقد اندفع بما ذكرنا قول بعض المحققين من ان الحكم بتقدم الوجود على ظلية الماهيات غير صحيح لانه ليس للوجود معنى حقيقي الا الانتزاعي لانا نقول ما حكم بتقدمه على تقوم الماهيات وتقررها انما هو الوجود بالمعنى الحقيقي العيني لا الانتزاعي العقلي ومما يدل على ان الوجود موجود في الاعيان ما ذكره الشيخ الرئيس في الهيات الشفا بقوله والذي يجب وجوده بغيره دائما ان كان فهو غير بسيط الحقيقة لان الذي له باعتبار ذاته غير الذي له باعتبار غيره وهو حاصل الهوية منهما جميعا في الوجود فلذلك لا شيء غير الواجب عري عن ملابسة ما بالقوة والامكان باعتبار نفسه وهو الفرد وغيره زوج تركيبي انتهى فقد علم من كلامه ان المستفاض من الفاعل امر وراء المهية ومعنى الوجود الاثباتي المنتزع وليس المراد من قوله وهو حاصل الهوية منهما جميعا في الوجود ان للمهية موجودية وللوجود موجودية اخرى بل الموجود هو الوجود بالحقيقة والمهية متحدة معه ضربا من الاتحاد ولا نزاع لاحد في ان التمايز بين الوجود والمهية انما هو في الادراك لا بحسب العين وبعد اثبات هذه المقدمة نقول ان جهة الاتحاد في كل متحدين هو الوجود سواء كان الاتحاد لهو هو بالذات كاتحاد الانسان بالوجود او اتحاده بالحيوان او بالعرض كاتحاد الانسان بالابيض فان جهة الاتحاد بين الانسان والوجود هو نفس الوجود المنسوب اليه بالذات وجهة الاتحاد بينه وبين الحيوان هو الوجود المنسوب اليهما جميعا بالذات وجهة الاتحاد بين الانسان والابيض هو الوجود المنسوب الى الانسان بالذات والى الابيض بالعرض ثم لا شبهة في ان المتحدين لا يمكن ان يكونا موجودين جميعا بحسب الحقيقة والا لم يحصل الاتحاد بينهما بل الوجود الواحد منسوب اليهما نحوا من الانتساب فلا محالة احدهما او كلاهما انتزاعي وجهة الاتحاد امر حقيقي فالاتحاد بين المهيات والوجود اما بان يكون الوجود امرا اعتباريا والمهيات امورا حقيقية كما ذهب اليه المحجوبون عن ادراك طريقة اهل الكشف والشهود واما بان يكون المهيات امورا انتزاعية اعتبارية والوجود حقيقيا عينيا كما هو المذهب المنصور وبالجملة الوجود العيني وان كان حقيقة واحدة

ونوعاً بسيطاً لا جنس له ولا فصل له ولا يعرض له الكلية والعموم والجزئية والخصوص بل التعدد والتميز له من قبل ذاته لا بامر خارج الا انه مشترك بين جميع المهيات متحد بها صادق عليها لاتحاده معها فان الوجود الحقيقي العيني معنى الوجود فيه هو معنى الموجود فهو من حيث انه منشأ لانتزاع الموجودية هو الموجود ومن حيث انه باعتبار ذاته منشأ لذلك الانتزاع وبه يحصل موجودية الماهيات هو الوجود فكل من مفهومي الوجود الحقيقي والانتزاعي مشترك بين المهيات الا ان الانتزاعي يعرض له الكلية والعموم لكونه امراً عقلياً من المفهومات الشاملة كالشيئية والمعلومية والامكان واشباهها بخلاف الحقيقي لانه محض التحقق العيني وصرف التشخص والتعين من دون الحاجة الى مخصص ومعين بل بانضمامه الى كل ماهية يحصل لها الامتياز والتحصل وتخرج من الخفاء والابهام والكمون فالوجود الحقيقي ظاهر بذاته بجميع انحاء الظهور ومظهر لغيره وبه يظهر المهيات وله ومعه وفيه ومنه ولولا ظهوره في ذوات الاكوان واظهاره لنفسه بالذات ولها بالعرض لما كانت ظاهرة موجودة بوجه من الوجوه بل كانت باقية في حجاب العدم وظلمة الاختفاء اذ قد علم انها بحسب ذاتها وحد ذاتها معراة عن الوجود والظهور يطرء عليها من غيرها فهي في حدود انفسها هالكات الذوات باطلات الحقائق ازلاً وابداً الا في وقت من الاوقات ومرتبة من المراتب كما قيل في الفارسي سيه روئى زممكن در دو عالم جدا هرگز نشد والله اعلم ترجمة لقوله عليه السلام الفقر سواد الوجه في الدارين فظهور الوجود بذاته في كل مرتبة من الاكوان وتنزله الى كل شان من الشئون يوجب ظهور مرتبة من مراتب الممكنات وعين من الاعيان الثابتة وكلما كان مراتب النزول اكثر وعن منبع الوجود ابعد كان ظهور الاعدام والظلمات بصفة الوجود ونعت الظهور واحتجاب الوجود باعيان المظاهر واختفائه بصور المجالي وانصباغه بصبغ الاكوان اكثر فكل بروزة من البرزات يوجب تنزلاً عن مرتبة الكمال وتواضعاً عن غاية الرفعة والعظمة وشدة النورية وقوة الوجود وكل مرتبة من المراتب يكون التنزل والخفاء فيها اكثر كان ظهورها على المدارك الضعيفة اشد والحال بالعكس ما ذكر على المدارك القوية كرابات انوار الشمس بالقياس الى اعين الخفافيش وغيرها ولهذا يكون ادراك الاجسام التي هي في غاية نقصان الوجود اسهل على الناس من ادراك المفارقات النورية التي هي في غاية قوة الوجود وشدة النورية لا اشد منها في الوجود والنورية الا باريها ومبدعها وهو نور الانوار ووجود الوجودات حيث ان قوة وجوده وشدة ظهوره غير متناهية قوة ومدة وعدة ولشدة وجوده وظهوره لا تدركه الابصار ولا يحيط به الافهام بل يتجافى عنه الحواس والاوهام وتنبو منه العقول والافهام فالمدارك الضعيفة تدرك الوجودات النازلة المصحوبة بالاعدام والملكات المختشبة المحجوبة بالاكوان المنصبغة بصبغ المهيات المتخالفة والمعاني المتضادة وهي في حقيقتها متحدة المعنى وانما التفاوت فيها بحسب القوة والضعف والكمال والنقص والعلو والدنو الحاصلة لها بحسب اصل الحقيقة البسيطة باعتبار مراتب التنزلات لا غيرها كما سينكشف من مباحث التشكيك ولو لم يكن المدارك ضعيفة قاصرة عن ادراك الاشياء على ما هي عليها لكان ينبغي ان يكون ما وجوده اكمل واقوى ظهوره على القوة المدركة وحضوره لديها اتم واجلى ولما كان واجب الوجود من فضيلة الوجود في اعلى الانحاء وفي سطوع النور في قصيا المراتب يجب ان يكون وجوده اظهر الاشياء عندنا وحيث نجد الامر على خلاف ذلك علمنا ان ذلك ليس من جهته اذ هو في غاية العظمة والاحاطة والسطوع والجلاء والبلوغ والكبرياء ولكن لضعف عقولنا وانغماسها في المادة وملابستها الاعدام والظلمات يعتاص عن ادراكه ولا نتمكن ان نعقله على ما هو عليه في الوجود فان افراط كماله يبهرها لضعفها وبعدها عن منبع الوجود ومعدن النور والظهور من قبل سنخ ذاتها لا من قبله فانه لعظمته وسعة رحمته وشدة نوره النافذ وعدم تناهيه اقرب الينا من كل الاشياء كما اشار اليه بقوله تعالى ونحن اقرب اليه من حبل الوريد وبقوله تعالى واذا سألك عبادي عني فاني قريب فثبت ان بطونه من جهة ظهوره فهو باطن من حيث هو ظاهر فكلما كان المدرك اصح ادراكاً و عن الملابس الحسية والغواشي المادية ابعد درجة كان ظهور انوار الحق الاول عليه وتجليات جماله وجلاله اشد واكثر ومع ذلك لا يعرف حق المعرفة ولا يدرك حق الادراك لتناهي القوى والمدارك وعدم تناهيه في الوجود والنورية وعنت الوجوه للحي القيوم ومما يجب ان يحقق انه وان لم يكن بين الوجودات اختلاف بذواتها الا بما ذكرنا من الكمال والنقص والتقدم والتاخر والظهور والخفاء لكن يلزمها بحسب كل مرتبة من المراتب اوصاف معينة ونعوت خاصة امكانية هي المسماة بالمهيات عند الحكماء وبالاعيان الثابتة عند ارباب الكشف من الصوفية والعرفاء فانظر الى مراتب انوار الشمس التي هي مثال الله في عالم المحسوسات كيف انصبغت بصبغ الوان الزجاجات وفي انفسها لا لون لها ولا تفاوت فيها الا بشدة اللمعان ونقصها من توقف مع الزجاجات والوانها واحتجب بها عن النور الحقيقي ومراتبه الحقيقية التنزلية اختفى النور عنه كمن ذهب الى ان الماهيات امور حقيقية متاصلة في الوجود والوجودات امور انتزاعية ذهنية ومن

ومن شاهد الوان النور وعرف انها من الزجاجات ولا لون للنور في نفسه ظهر له النور وعرف ان مراتبه هي التي في صورة الاعيان على صبغ استعداداتها كمن ذهب الى ان مراتب الوجودات التي هي لمعات النور الحقيقي الوجودات التي هي لمعات للنور الحقيقي الواجبي وظهورات للوجود الحق الالهي ظهرت في صورة الاعيان وانصبغت بصبغ المهيات الامكانية واحتجبت بالصور الخلقية عن الهوية الالهية الواجبية ومما يجب ان يعلم ان اثباتنا لمراتب الوجودات المتكثرة ومواضعتنا في مراتب البحث والتعليم على تعددها وتكثرها لا ينافي ما نحن بصدده من ذي قبل انشاء الله من اثبات وحدة الوجود والموجود ذاتاً وحقيقة كما هو مذهب الاولياء والعرفاء من عظماء اهل الكشف واليقين وسنقيم البرهان القطعي على ان الوجودات وان تكثرت وتمايزت الا انها من مراتب تعينات الحق الاول وظهورات نوره وشئونات ذاته لا انها امور مستقلة وذوات منفصلة وليكن عندك حكاية هذا المطلب الى ان يرد عليك برهانه وانتظره مفتشاً وذهب جماعة الى ان الوجود الحقيقي شخص عندهم والموجود كلي له افراد متعددة وهي الموجودات ونسبوا هذا المذهب الى ذوق المتالهين اقول فيه نظر من وجوه الاول ان كون ذات الواجب بذاته وجوداً لجميع المهيات من الجواهر والاعراض غير صحيح كما لا يخفى عند التامل فان بعض افراد الموجودات لا تفاوت فيها بحسب المهية مع ان بعضها متقدم على بعض بالوجود ولا يعقل تقدم بعضها على بعض مع كون الوجود في الجميع واحد وحدة حقيقية منسوبة الى الكل فانا عند دبان التفاوت بحسب التقدم والتاخر ليس في الوجود الحقيقي بل في نسبتها وارتباطها اليه بان يكون نسبة بعضها الى الوجود الحقيقي اقدم من بعض اخر نقول النسبة من حيث انها نسبة امر عقلي لا يحصل ولا تفاوت لها في نفسها بل باعتبار شيء من المنتسبين فاذا كان المنسوب اليه ذاتاً احدية والمنتسب مهية والمهية بحسب ذاتها لا يقتضي شيئاً من التقدم والتاخر والعلية والمعلولية ولا اولوية ايضاً لبعض افرادها بالقياس الى بعض لعدم حصولها وفعليتها في انفسها وبحسب ماهيتها فمن اين يحصل امتياز بعض افراد مهية واحدة بالتقدم في النسبة الى الواجب والتاخر فيها والثاني ان نسبتها الى الباري ان كانت اتحادية يلزم كون الواجب تعالى ذا مهية غير الوجود بل ذا مهيات متعددة متخالفة وسيجيء ان لا مهية له تعالى سوى الانية وان كانت النسبة بينها وبين الواجب تعالى تعلقية وتعلق الشيء بالشيء فرع وجودهما وتحققهما فيلزم ان يكون لكل مهية من المهيات وجود خاص متقدم على انتسابها وتعلقها اذ لا شبهة في ان حقائقها ليست عبارة عن التعلق بغيرها فانا كثيراً ما نتصور المهيات ونشك في ارتباطها الى الحق الاول وتعلقها به تعالى بخلاف الوجودات اذ يمكن ان يقال انها لا يغاير تعلقها وارتباطها اذ لا يمكن الاكتناه بنحو من انحاء الوجود الا من جهة العلم بحقيقة سببه وجاعله كما بين في علم البرهان وسنبين في هذا الكتاب انشاء الله الثالث ان وجود الاشياء على هذه الطريقة ايضاً متكثرة كالموجودات الا ان الموجودات امور حقيقية والوجودات بعضها حقيقي كوجود الواجب وبعضها انتزاعي كوجودات الممكنات فلا فرق بين هذا المذهب والمذهب المشهور الذي عليه الجمهور من المتاخرين القائلين بان وجود الممكنات انتزاعي ووجود الواجب عيني لانه تعالى بذاته مصداق حمل الوجود بخلاف الممكنات الا ان الامر الانتزاعي المسمى بوجود الممكنات يعبر عنه في هذه الطريقة بالانتساب والتعلق او الربط او غير ذلك فالقول بان الوجود على هذه الطريقة واحد حقيقي شخصي والموجود كلي متعدد دون الطريقة الاخرى لا وجه له ظاهراً بل نقول لا فرق بين هذين المذهبين في ان موجودية الاشياء ووجودها معنى عقلي ومفهوم كلي شامل لجميع الموجودات سواء كان ما به الوجود نفس الذات او شيئاً اخر ارتباطياً كان او لا فان اطلق الوجود على معنى اخر وهو الحق القائم بذاته لكان ذلك بالاشتراك وسياتيك تفصيل المذاهب في موجودية الاشياء **فصل** في مساوقة الوجود للشيئية ان جماعة من الناس ذهبوا الى ان الوجود صفة يتجدد على الذات التي هي ذات في حالتي الوجود والعدم وهذا في غاية السخافة والوهن فان شيئية المهية وان كانت غير حيثية الوجود الا ان المهية ما لم توجد لا يمكن الاشارة اليها بكونها هذه المهية اذ المعدوم لا خبر عنه الا بحسب اللفظ فالمهية ما لم توجد لا تكون شيئاً من الاشياء حتى نفس ذاتها الا ان كونها نفس ذاتها فرع تحققها ووجودها اذ مرتبة الوجود مقدمة على مرتبة المهية في الواقع وان كانت متاخرة عنها في الذهن لان ظرف اتصاف المهية بالوجود هو الذهن كما علمت والموصوف من حيث انه موصوف متقدم على الصفة في ظرف الاتصاف فاحفظ بذلك فانه نفيس وقالوا ايضاً ان الصفات ليست موجودة ولا معدومة ولا مجهولة ولا معلومة بل المعلوم هو الذات بالصفة والصفة لا تعلم وسلموا ان الحق منفي وانه لا واسطة بين النفي والاثبات وقد اثبتوا واسطة بين الموجود والمعدوم حتى يقال الثابت على بعض المعدوم وهو المعدوم الممكن وعلى نفس الوجود وعلى امر ليس بموجود ولا معدوم عندهم ما سموه حالاً وكان هذه الطائفة من الناس اما ان يكون غرضهم مجرد اصطلاح تواضعوا عليه في التخاطب

واما ان يكونوا ذاهلين عن الامور الذهنية فان عنوا بالمعدوم المعدوم في خارج العقل جاز ان يكون لشئ ثابتا في العقل معدوما في الخارج وان عنى غير ذلك كان باطلا ولا خبر عنه ولا به وحما يوجب افتضاحهم ان يقال لهم اذا كان الممكن معدوما في الخارج فوجوده هل هو ثابت او منفي فانه باعترافهم لا يخرج الشئ من النفي والاثبات فان قالوا وجود المعدوم الممكن منفي وكل منفي عندهم ممتنع فالوجود الممكن يصير ممتنعا وهو مح وان قالوا ان الوجود ثابت له وكل صفة ثابتة للشئ يجوز ان يوصف بها الشئ فالمعدوم يصح ان يوصف في حالة العدم بالوجود فيكون موجودا ومعدوما معا وهو مح فان منعوا اتصاف الشئ بالصفة الثابتة له فالمهية المعدومة يجب ان لا يصح ان يوصف بانها شئ فان الشيئية ثابتة لها وان الزم احد على هذا التقدير بانه لا يصح ان يوصف الشئ بامر ثابت له فليس بشئ وقد قال بانه شئ وكذا الامكان ثم انهم كما اضطروا في كون الذوات مشتركة في انها ذوات الى صفات تفترق بها كذلك يضطرهم كون الصفات غير مختلفة في انها صفات الى فرض قسم ثالث تفترق به ويتمادى الامر الى غير النهاية ويتبين انه اذا لم يعلم الشئ لم يعلم به الشئ ويتبين عليهم ان الصفة مخبر عنها كما ان الذات مخبر عنها ومن هذا القبيل جماعة ايض تحاشوا ان يقولوا ان البارى موجود او معدوم لكون اللفظ على صيغة المفعول يقدسونه عن ذلك وما يجب للفطام سهل فيما يتعلق بالعلوم والمعارف كيف وجل الالفاظ المطلقة في وصفه تعالى كلها انما المراد منها في حق البارى تعالى معان هي تكون اعلى واشرف مما وضعت الاسامى بازائها فكما ان المراد من السمع والبصر السائغ اطلاقهما بحسب التوقيف الشرعى عليه تعالى ليس معناهما الوضعى لتقدسه عن الجسمية والالة فكذا العلم والقدرة والوجود والارادة معانيها في حقه تعالى اعلى واشرف مما يفهمه الجمهور وليس لنا بد من وصفه واطلاق لفظة من هذه الالفاظ المشتركة المعانى مع التنبيه على ان صفاته صريح ذاته البحتة عن المعنى الذى نتصوره من تلك اللفظة هذه في صفاته الحقيقية واما السلوب والاعتبارات فلا يبعد ان يراد من الالفاظ الموضوعة بازائها المستعملة فيه تعالى معانيها الوضعية العرفية واما من احتج على عدم اطلاق لفظ الموجود فيه بانه يلزم منه كونه تعالى مشاركا للموجودات في الوجود فقد ذهب الى مجرد التعطيل فانه لا يصح ان يقال انه حقيقة او ذات او شئ من الاشياء والا لزم اشتراكه مع غيره في مفهوم الحقيقة والذات والشئ فاذا لم تكن شيئا يكون لا شيئا لاستحالة الخروج عن السلب والايجاب وكذا الهوية والثبات والقيوم وامثالها فهم سدوا باب معرفته ووصفه بصفات جماله ونعوت كماله والعجب ان اشباه هؤلاء القوم مما يعدون عند الناس من اهل النظر وهذا هو العذر في ايرادنا شيئا من هوساتهم في هذا الكتاب اذ العاقل لا يضيع وقته بذكر هذه المجازفات ورد ها وذكر صاحب الاشراق في كتاب المطارحات بعد ذكر ما تهوسوا به من شبهة المعدوم واثبات الواسطة ومن العجب ان الوجود عندهم يفيده الفاعل وهو ليس بموجود ولا معدوم فلا يفيد الفاعل وجود الوجود مع انه كان يعود الكلام اليه ولا يفيد ثباته فانه كان ثابتا في نفسه بامكانه فما افاد الفاعل للمهيات شيئا فعطلوا العالم عن الصانع قال وهؤلاء قوم نبغوا في ملة الاسلام ومالوا الى الامور العقلية وما كان لهم افكار سليمة ولا حصل لهم ما حصل للصوفية من الامور الذوقية ووقع بايديهم مما نقله جماعة في عهد بنى امية من كتب قوم سماهم يشبه اسامى الفلاسفة فظن القوم ان كل اسم يونانى فهو فيلسوف فوجدوا فيها كلمات استحسنوها وذهبوا اليها وفرعوها رغبة في الفلسفة وانتشرت في الارض وهم فرحون بها وتبعهم جماعة من المتاخرين وخالفوهم في بعض الاشياء الا ان كلهم انما غلطوا بسبب ما سمعوا من اسامى يونانية لجماعة صنفوا كتبا يتوهم ان فيها فلسفة وما كان فيها شئ منها فقبلها متقدموهم وتبعهم فيها المتاخرون وما خرجت الفلسفة الا بعد انتشارها وبل عامة يونان وخطباؤهم وقبول الناس لها

فصل في اطلاق الوجود الرابطى في صناعاتهم يكون على معنيين احدهما ما يقابل الوجود المحمول وهو وجود الشئ في نفسه المستعمل في مباحث المواد الثلث وهو ما يقع رابطة في الحمليات الايجابية وراء النسبة الحكمية الاتحادية التى هى تكون في جملة العقود وقد اختلفوا في كونه غير الوجود المحمول بالنوع ام لا ثم تحقيقه في الهليات البسيطة ام لا والحق هو الاول في الاول والثانى في الثانى والاتفاق النوعى في طبيعة الوجود مطلقا عندنا لا التخالف النوعى في معانيها الذاتية ومفهوماتها الانتزاعية كما سيتضح لك مزيد ايضاح على ان الحق ان الاتفاق بينهما في مجرد اللفظ والثانى ما هو احد اعتبارى وجود الشئ الذى هو من المعانى الناعتية وليس معناه الا تحقق الشئ في نفسه ولكن على ان يكون في شئ اخر اوله او عنده لا بان يكون لذاته كما في الوجود القيوم بذاته فقط في فلسفتنا وجملة المفارقات الابداعية في الفلسفة المشهورة فان وجود المعلول من حيث هو وجوده بعينه للعلة الفاعلية التامة عندنا وعندهم لكنا نقول بان لا جهة اخرى للمع غير كونه مرتبطا الى جاعله التام يكون بتلك الجهة موجودا لنفسه لا لجاعله حتى يتغاير الوجودان ويختلف النسبتان وهم لا يقولون به

٢٤٤٨

اذ المع عندنا هو انحاء الوجودات بالجعل الابداعى وعندهم اما نفس المهيات كما في طريقة الرواقيين او اتصافها بوجوداتها كما في قاعدة المشائين فاذن هذا الوجود الرابطى ليس طباعه ان يباين تحقق الشئ في نفسه بالذات بل انه احد اعتباراته التى عليها ان كانت واما الوجود الرابطى الذى هو احد معنى الرابطين في الهلية المركبة فنفس مفهومه يباين وجود الشئ في نفسه وفي قولنا البياض موجود في الجسم اعتباران اعتبار تحقق البياض في نفسه وان كان في الجسم وهو بذلك الاعتبار محمول الهل البسيطة والاخر انه هو بعينه في الجسم وهذا هو بعينه في الجسم وهذا مفهوم اخر غير تحقق البياض في نفسه وان كان هو بعينه تحقق البياض في نفسه ملحوظا بهذه الحيثية وانما يصح ان يكون محمولا في الهل المركبة ومفاده انه حقيقة ناعتية ليس وجودها في نفسها لنفسها بل للجسم ثم وجود الشئ الناعتى بعد ما ان يوخذ على هذه الجهة يلحظ على نحوين تارة ينسب الى ذلك الشئ فيكون من احواله وتارة الى المنعوت فيقال الجسم موجود له البياض فيكون بهذا الاعتبار من حالات المنعوت وعلى قياس ما تلونا عليك يقع لفظ الوجود في نفسه ايض بالاشتراك العرفى على معنيين احدهما بازاء الوجود الرابطى بالمعنى الاول ويعم ما لذاته وهو الوجود في نفسه ولنفسه والاخر بازاء الرابطى بالمعنى الاخر وهو ما يختص بوجود الشئ لنفسه لكى يكون للنواعت والاوصاف والحاصل ان الوجود الرابطى بالمعنى الاول مفهوم تعلقى لا يمكن تعقله على الاستقلال وهو من المعانى الحرفية ويستحيل ان يسلخ عنه ذلك الشان ويوخذ معنى اسميا بتوجيه الالتفات اليه فيصير الوجود المحمول نعم ربما يصح ان يوخذ غير رابطى وبالمعنى الثانى مفهوم مستقل بالتعقل هو وجود الشئ في نفسه وانما الحيثية الاضافة الى الغير يجب لواقع حاله عن هيئة موضوعه فله صلوح ان يوخذ بما هو هو فيكون معنى اسميا بخلاف الاضافات المحضة والنسب الصرفة وهذه الاقسام متاتية في العدم على وزان ما قيل في الوجود وكثيرا ما يقع الغلط من اشتراك اللفظ فلو اصطلح على الوجود الرابط للاول والرابطى للاخير وبازائهما الوجود المحمول للاول المعنيين والوجود في نفسه للاخير وكذا في باب العدم يقع الصيانة عن الغلط

المنهج الثانى

في اصول الكيفيات وعناصر العقود وخواص كل منها وفيه فصول

فصل في تعريف الوجوب والامكان والامتناع والحق والباطل ان من المعانى التى ترتسم في النفس ارتساما اوليا هو معنى الضرورة واللاضرورة ولذلك لما تصدى بعض الناس ان يعرفها تعريفا حقيقيا لا لفظيا تنبيهيا عرفها بما يتضمن دورا فعرف الممتنع بانه ليس بممكن ثم عرف الممكن بما ليس بممتنع وهذا دور ظاهر وعرفوا ايضا الواجب بانه الذى يلزم من فرض عدمه مح والممكن بانه الذى لا يلزم من فرض وجوده وعدمه مح وهذا فاسد لا لما توهمه بعضهم من ان هذا يوجب الدور من جهة تعريفهم الممتنع بما ليس بممكن فان المراد منه الممكن العامى ومعرفه بانه الذى لا يلزم من فرض وجوده وعدمه مح هو الممكن الخاص فلا يلزم الدور من هذا الوجه بل من اجل ان من عرف الممتنع بما يجب ان لا يكون ثم عرف الواجب بما ذكرناه فيكون تعريفه دوريا فهذه الاشياء يجب ان يوخذ من الامور البينة فان الانسان لا يتصور بعد مفهوم الوجود والشيئية العامتين مفهوما اقدم من الضرورى واللاضرورى فاذا نسب الضرورة الى الوجود يكون وجوبا واذا نسبها الى العدم يكون امتناعا واذا نسب اللاضرورة الى احدهما او كليهما حصل الامكان العام او الخاص على ان التعريفات المذكورة مشتملة على خلل اخر وهو ان مفهوم الواجب ليس ما يلزم من عدمه مح بل هو نفس عدمه مح وليس لا جل مح اخر يلزم بل قد لا يلزم محال اخر او لا يكون ما يلزمه اظهر ولا ابين من نفس فرض عدمه وكذا الكلام في الممتنع فان المحال نفس الممتنع لا ما يلزم من فرض وجوده فيكون تعريفا للشئ بنفسه وعلى هذا السبيل معنى الامكان بل جميع المفهومات الشاملة المبحوث عنها في العلم الكلى كما نبهناك عليه سابقا وان اشتهيت ان تعرف شيئا من هذه المعانى الثلاثة فلنا خذ الوجوب بينا بنفسه كيف وهو تاكد الوجود والوجود اجلى من العدم لان الوجود يعرف بذاته والعدم يعرف بالوجود بوجه ما ثم تعرف الامكان بسلب الوجوب عن الطرفين والامتناع باثبات الوجوب على السلب ثم اعلم ان القوم اول ما اشتغلوا بالتقسيم للشئ الى هذه المعانى الثلثة نظروا الى حال المهيات الكلية بالقياس الى الوجود والعدم بحسب مفهومات الاقسام من غير ملاحظة الواقع الثابت بالبرهان فوجدوا ان لا مفهوم كليا الا وله الاتصاف باحدها فحكموا اولا بان كل مفهوم بحسب ذاته اما ان يقتضى الوجود او يقتضى العدم او لا يقتضى شيئا منهما فحصل الاقسام الثلثة الواجب لذاته والممكن لذاته والممتنع لذاته واما احتمال كون الشئ مقتضيا للوجود والعدم جميعا فيرتفع بادنى الالتفات وهذا هو المراد من كون الحصر في الثلثة عقليا ثم لما جاؤا الى البرهان وجدوا ان احتمال كون المهية مقتضية لوجودها امر غير معقول بحسب النظر العقلى وانه خرج من التقسيم في اول الامر فوضعوا او لا معنى الواجب على ذلك الوجه فاذا شرعوا في شرح حقيقة انكشف معنى اخر للواجب الوجود كما سنذكر على وجه التفصيل وهذه عادتهم في بعض المواضع لسهولة التعليم كما فعلوا من اثباتهم

لان ادراك الجزئيات لما كان بالات فهى قبل وجود المع للعلة

الوسائط العقلية والنفسية والطبائع الجسمية ونسبة العلية والافاضة والآثار اليها والائمة بما بينوا في مقامه ان لا مؤثر في الوجود الا الواجب وانما ينسب العلية والتاثير الى ما سواه من المبادي العقلية والنفسية والطبيعية من اجل انها شرائط ومعدات لفيض الواحد الحق وتكثرات لجهات جوده ورحمته ونحن ايضا سالكوا هذا المنهج في اكثر مقاصدنا الخاصة حيث سلكنا اولا مسلك القوم في اوائل الابحاث واواسطها ثم نفترق عنهم في الغايات لئلا تنبو الطبائع عما نحن بصدده في اول الامر بل يحصل لهم الاستيناس به ويقع في اسماعهم كلامنا موقع القبول اشفاقا بهم فكما انهم غيروا معنى الواجب عما فهمه المتعلمون من التعريف الخارج من التقسيم فكذلك نحن غيرنا معنى الممكن في بعض ما سوى الواجب عما فهمه الجمهور كما ستقف عليه فالتقسيم الاقرب الى التحقيق ما يوجد في كتبهم ان كل موجود اذا لاحظه العقل من حيث هو موجود وجرد النظر اليه عما عداه فلا يخ اما ان يكون بحيث ينتزع من نفس ذاته بذاته الموجودية بالمعنى العام الشامل للموجودات ويحكم بها عليه ام لا يكون كذلك بل يفتقر في هذا الانتزاع الى ملاحظة امر وراء نفس الذات والحقيقة كانتسابه الى شيء ما وانضمام شيء ما اليه او غير ذلك فالاول هو مفهوم الواجب لذاته والحق الاول ونور الانوار على لسان الاشراقي والوحدة الحقيقية عند الفيثاغورثيين وحقيقة الحقائق عند الصوفية والثاني لا يكون ممتنعا لذاته بعد ما جعلنا المقسم الموجود فلنسمه ممكنا سواء كان مهية او انية الا ان موجودية المهيات بانضمام الوجود اليها وانصباغها به وموجودية الوجودات بصدورها عن الجاعل التام كوقوع الاضواء والاظلال على الهياكل والقوابل بل بتطوره بالاطوار الوجودية المنسوبة الى المهيات بنحو الانصباغ والانصاف او الاستكمال والى القيوم الجاعل على نحو القيام والنزول والتشعشع والالتماع والتجلي والفيض والرشح الى غير ذلك مما يليق بتقدسه وغناه عما سواه فقصد في حمل مفهوم الموجود العام ومبدا انتزاع هذا المعنى الكلي في الواجب لذاته هو نفس ذاته بذاته بلا ملاحظة جهة اخرى واعتبار امر اخر غير ذاته من الحيثيات الانضمامية او الانتزاعية التعليلية او التقييدية وفي الممكن بواسطة حيثية اخرى انضمامية اتحادية اذا اريد به المهية او ارتباطية تعلقية اذا اريد به نحو من الوجود واذ سينكشف لك بنحو البرهان ان موجودية الممكن ليست الا بانحاء مع حقيقة الوجود كما اشير اليه وان مناط امكان وجوده الا كون ذلك الوجود متعلقا بالغير مفتقرا اليه ومناط الواجبية ليس الا الوجود الغني عما سواه فامكان المهيات الخارج عن مفهومها والوجود عبارة عن لا ضرورة وجودها وعدمها بالقياس الى ذاتها من حيث هي هي وامكان نفس الوجودات هو كونها بذواتها مرتبطة متعلقة وحقائقها روابط وتعلقات الى غيرها فحقائقها حقائق تعلقية وذواتها ذوات لمعانية لا استقلال لها ذاتا او وجودا بخلاف المهيات الكلية فانها وان لم يكن لها ثبوت قبل الوجود الا انها اعيان متصورة بكنهها ما دام وجودها ولو في العقل فانها مما يتنور بنور الوجود لا يمكن الاشارة العقلية اليها بانها ليست موجودة ولا معدومة في وقت من الاوقات بل هي باقية على احتجابها الذاتي وبطونها الاصلي ازلا وابدا وليست حقائقها حقائق تعلقية فيمكن الاشارة اليها والحكم عليها بانها هي هي انها ليست الا هي وانها لا موجودة ولا معدومة ولا متقدمة ولا متاخرة ولا مصدر ولا صادر ولا متعلق ولا جاعل ولا مجعول وبالجملة ليست محكوما عليها بحسب ذواتها ولو في وقت وجودها المنسوب اليها مجازا عند العرفاء بنعت من النعوت الا بانها هي هي لا غير بخلاف الوجودات فان حقائقها تعلقية لا يمكن للعقل الاشارة اليها مع فرض انفصالها عن القيوم الجاعل بانها هي هي اذ ليست لها هويات انفصالية استقلالية ومع هذا فانها عينيات صرفة بلا ابهام ووجودات محضة وانوار ساذجة بلا ظلمة وهذا مما يحتاج تصورها الى ذهن لطيف ذكي في غاية الذكاء والدقة واللطافة ولهذا قيل ان هذا طور وراء طور العقل لان ادراكها يحتاج الى فطرة مستانفة وقريحة ثانية فكما ان المهيات الغير البسيطة التي لها حد لا يمكن تصورها بحدودها والاكتناه بمهياتها الا بعد تصور ما يشتمل عليها من مقوماتها الذاتية فكذلك لا يمكن اكتناه شيء من انحاء الوجودات الفاقرة الذوات الا من سبيل الاكتناه بما هو مقوم له من مباديه الوجودية ومقوماته الفاعلية ومن تعمق تعمقا شديدا فيما ذكره المنطقيون في كتاب البرهان ان الحد والبرهان متشاركان في الحدود وان الحد الاوسط في البرهان بعينه هو الحد التام الذي هو الفصل في الحد وما ذكره المعلم الاول في اثولوجيا ان الجواب عما هو ولم هو في كثير من الاشياء واحد يجد اشارة لطيفة غامضة بل واضحة الى صحة ما قلناه وبالجملة تجرد الممكن عن مقوماته بحسب المهية او الوجود ليس الا من تعملات النفس وتصرفاتها وقد تبين مما ذكر من معنى الامكان والوجوب ان ما حقه في نفس ذاته الامكان والافتقار لا يصح ان يقتضي وجود ذاته لا تاما ولا ناقصا ولا ترجيح وجوده او عدمه سواء بلغ حد الوجوب او لا فاذن تجويز كون ذات الممكن مقتضيا لرجحان الوجود او اولوية رجحانا متقدما على وجوده واولوية باعثة لتحققه انما نشا من الغفلة عن كون الممكن في نفسه مع انقطاعه

عنبه

عن سببه باطل محض وليس له امتياز ولا تاثير ولا اقتضاء اصلا وايضا لو اقتضت ذات ممكن ما اولوية وجوده ورجحانه لزم الترجيح من غير مرجح لانه لما لم يكن قبل وجوده تميز ولا تخصص فحيث اقتضى ممكن ما اولوية وجوده وتخصصه بمرتبة من مراتب الوجود ولا يقتضي ممكن اخر اولوية وجوده وتخصصه بتلك المرتبة مع عدم تميز شيء منهما عن الاخر لبطلانهما في تلك المرتبة يلزم ما ذكرناه من الترجيح بلا مرجح والتخصيص بلا مخصص واشير الى معنى الامكان الذاتي الشامل لجميع الممكنات في قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه اذ الهلاك عبارة عن لا استحقاقية الوجود فاستثنى وجهه وهو جهة الوجوب التي هو فعلية الوجود وبهذه النغمة الروحانية قبل اهتزت نفس النبي اهتزازا علويا لا سفليا حيث سمع قول لبيد الا كل شيء ما خلا الله باطل وكل نعيم لا محالة زائل وطرب طربا قدسيا لا حسيا وقال اللهم لا عيش الا عيش الآخرة واما الحق فقد يعنى به الوجود في الاعيان مطلقا فحقيقة كل شيء نحو وجوده العيني وقد يعنى به الوجود الدائم وقد يعنى به الواجب لذاته وقد يفهم منه حال القول والعقد من حيث مطابقتهما لما هو واقع في الاعيان فيقال هذا قول حق وهذا اعتقاد حق وهذا الاعتبار من مفهوم الحق هو الصادق فهو صادق باعتبار نسبته الى الامر وحق باعتبار نسبة الامر اليه وقد خطأ من توهم ان الحقية عبارة عن نسبة الامر في نفسه الى القول والعقد والصدق نسبتهما الى الامر في نفسه فان التفرقة بينهما بهذا الوجه فيها تعسف واحق الاقاويل ما كان صدقه دائما واحق من ذلك ما كان صدقه اوليا واول الاقاويل الحقة الاولية التي انكاره مبنى كل سفسطة هو القول بانه لا واسطة بين الايجاب والسلب فانه اليه ينتهي جميع الاقوال عند التحليل وانكاره انكار لجميع المقدمات والنتائج وهذه الخاصة من عوارض الموجود بما هو موجود لعمومه في كل موجود ونقاوة ما ذكره الشيخ في الشفاء لسبيل مفاتح السوفسطائية ان يسئل عنهم انكم هل تعلمون ان انكاركم حق او باطل او تشكون فان حكموا بعلمهم بشيء من هذه الامور فقد اعترفوا بحقية اعتقاد ما سواء كان ذلك الاعتقاد اعتقاد الحقية في قولهم بانكار الحق القول او اعتقاد الباطل او الشك فيه فسقط انكارهم الحق مطلقا وان قالوا انا شككنا فيقال لهم هل تعلمون انكم شككتم او انكم انكرتم وهل تعلمون من الاقاويل شيئا معينا فان اعترفوا بانهم شاكون او منكرون وانهم يعلمون شيئا معينا من الاشياء فقد اعترفوا بعلم ما وحق ما وان قالوا انا لا نفهم شيئا ابدا ولا نفهم انا لا نفهم ونشك في جميع الاشياء حتى في وجودنا وعدمنا ونشك في شكنا ايضا وننكر الاشياء جميعا حتى انكارنا لها ايضا ولعل هذا مما يتلفظ به لسانهم معاندين فسقط الاحتجاج معهم ولا يرجى منهم الاسترشاد فليس علاجهم الا ان يكلفوا بدخول النار اذ النار واللانار واحد ويضربوا فان الالم واللاالم واحد **ذنابة** قسمة المفهوم بحسب المواد الثلث الى الواجب والممكن والممتنع قسمة حقيقية اولية مرتبتها الا ان احتمال الضرورة طرفي الوجود والعدم او الايجاب والسلب ساقط عن الاعتبار مع صحة فرضه وهي جارية في جميع المفهومات بالقياس الى اي محمول كان فكل مفهوم اما ان يكون واجب الحمولية او ممتنعها او ممكنها لكن حيثما يطلق الواجب وقسيماه في العلم الكلي يتبادر الذهن الى ما يكون بالقياس الى الوجود فهذه بعينها هي المستعملة في فن الميزان لكن مقيدة بنسبة محمول خاص هو الوجود واما ما توهمه بعض من ان هذه مغايرة لتلك بحسب المعنى والا لكانت لوازم المهيات واجبة لذواتها مندفع بان اللازم منه هو ان يكون الاربعة واجبة الزوجية لا واجبة الوجود فالاختلاف المعنى بحسب اختلاف المحمول لا بحسب اختلاف مفهوم الوجوب الذي هو المادة والجهة وبعض اجلة اصحاب البحوث حيث لم يتفقه ان لازم المهية كثبوت الزوجية للاربعة انما ينسب بالذات الى نفس المهية ولا يتوقف ذلك الثبوت الرابطي على جاعل المهية الا بالعرض في الطبائع الامكانية الغير المتحققة الا بالجعل ولا على وجودها الا بالعرض ايضا من جهة انها حالة الاقتضاء مخلوطة بالوجود لا بالذات حتى يكون العلة المقتضية مركبة عند العقل من المهيات وحيثية الوجود لها على ان يكون القضية المعقودة لذلك الحكم وصفية ظن ان كون اللوازم واجبة لملزوماتها نظرا الى ذواتها انما يتصور اذا كانت الملزومات واجبة الوجود لذواتها اذ لو لم يكن كذلك لاحتاج ثبوت اللوازم لها الى ما يوجدها وظن ان الضرورة في قولنا الاربعة زوج ما دامت موجودة بالضرورة ضرورة وصفية مقيدة بقيد الوجود ولم يميز الضرورة الذاتية عن الضرورة بشرط الوصف ولا الضرورة الذاتية الازلية كما في قولنا الله قادر وحكم بالضرورة عن الضرورة الذاتية الصادقة حالة الوجود اي مع الوجود لا بالوجود كما في هذه الضرورة الغير الضرورة بالشيء زمانية او غيرها وبين الضرورة ما دام الشيء كذلك وبين الضرورة الازلية السرمدية الذاتية فمن حصل فاتخذ سبيلا مستبينا الى تحصيل الضرورة الذاتية مع الوصف لا بالوصف وهذه الضرورة التي هي مع وصف الوجود لا به مشتركة عندنا بين ذاتيات المهية المتقدمة ولوازمها المتاخرة والفارق هو التقدم والتاخر بنحو واحد منهما هو ما بحسب الذات والمهية لا بحسب الطبع والعلية المشهورية **فصل** في ان واجب الوجود لا يكون بالذات وبالغير جميعا وفي عدم العلاقة اللزومية بين واجبين لو فرضنا كل ما لا علة له في ذاته لا يجب بعلة لانك قد علمت ان مناط كون الشيء واجبا بالذات هو كونه اذا نظر اليه من حيث ذاته بذاته مطابقا

للحكم عليه بانه موجود ومحكيا عنه بذلك من غير حيثية اخرى انضمامية او انتزاعية تقييدية او تعليلية فان مصداق الحكم على الاشياء قد يكون نفس ذات الموضوع من غير اعتبار امر اخر مطلقا وهو الضروري الازلي الدائم وقد يكون نفس الموضوع من دون شرط وعلة لكن ما دام اتصاف ذات الموضوع بالثبوت فالحيثية المذكورة تؤخذ على نحو الظرفية البحتة لا على تعليل الحكم او تقييده كقولنا الانسان حيوان والانسان انسان ويقال له الضروري الذاتي وقد يكون ذات الموضوع باعتبار حيثية تعليلية خارجة عن مصداق الحكم وقد يكون مع حيثية اخرى غير الذات تقييدية سواء كانت سلبية كزيد اعمى او اضافية كالسماء فوقنا او اعتبارية كزيد ممكن او انضمامية كزيد ابيض فصدق الموجودية على الواجب الوجود من قبيل الضرورة الازلية اذ معنى كون الشيء واجبا لذاته ان يكون بحيث اذا اعتبر ذاته بذاته من غير اعتبار اي معنى كان و اية حيثية كانت غير نفس الذات يصدق عليه مفهوم الوجود والموجود بنحو فنقول اذا فرض كون تلك الذات مستندة في موجوديتها الى علة موجبة خارجة عنها لا يخ اما ان تكون بحيث لو ارتفع المقتضي لوجودها او فرض انتفاؤه عنها او قطع النظر عن ملاحظة تاثيره فيها ابقى كونه مطابقا لصدق الموجود ومحكيا عنها بالموجودية ام لا يكون فان كان الاول فلا تاثير لايجاب الغير لوجودها لتساوي فرض وجوده وعدمه واعتباره ولا اعتباره وقد فرض كونه مؤثرا هف وان كان الثاني فلم يكن ما فرض واجبا بالذات واجبا بالذات فكلا الشقين من التالي مستحيل وبطلان التالي بقسميه يوجب بطلان المقدم فكون واجب الوجود بالذات واجب الوجود بالغير باطل فكل واجب الوجود بغيره فهو ممكن الوجود بذاته ومن هيهنا تبين انه لا يصح ان يكون لواجب الوجود علاقة لزومية مع واجب وجود اخر لو فرضنا اذ العلاقة العقلية انما يتحقق بين امور يكون بعضها علة موجبة لبعض اخر او بين امور تكون معلولة لعلة واحدة موجبة بلا وسط او بوسط فانا نعلم ان الامور التي ليست بينها علاقة العلية والمعلولية والافتقار والارتباط بغير وسط او بوسط يجوز عند العقل وجود بعضها منفكا عن الاخر فاذن لو فرضنا بين الواجبين المفروضين تلازما ذاتيا وتكافؤا عقليا يلزم معلولية احدهما او كليهما فيلزم امكان شيء من الواجب وهو ينافي الوجوب الذاتي هف طريق اخر لو كان بين الواجبين تلازم لزم اجتماع وجودين معا في ذات واحدة والملازمة نظرا الى بادي تامل وكذا بطلان اللازم فالذات الواجبية بما هي ذات واجبية لا يعرض لها الوجوب بالقياس الى ما لا يحتاج اليها سواء كان واجبا او ممكنا كما لا يعرض لها الوجوب بالغير ولا يابى طباع مفهوم الواجبية عن ان يكون للواجب امكان بالقياس الى الغير وللغير امكان بالقياس اليه الا اذا لوحظ بينهما علاقة العلية والمعلولية وارتباط الايجاب والوجوب وشيء من ذلك لا يتحقق بين الواجبين كما علمت فلو فرض وجود واجبين لا يكون بينهما معية ذاتية ولا علاقة لزومية بل مجرد صحابة اتفاقية يثبت لكل منهما امكان بالقياس الى الاخر والمضافان اللذان وجوب كل منهما مع الاخر لا يكفي في تحققهما موضوعاهما بل يفتقران الى ثالث جامع بينهما موقع للاضافة كما فصل في كتاب البرهان حيث تبين فيه كيفية تحدد كل منهما وانه يجب ان لا يؤخذ فيه المضاف الاخر بل انما يؤخذ في التحديد السبب الموقع للاضافة بينهما

فصل

في ان واجب الوجود انيته ماهيته بمعنى انه لا ماهية له سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة الماهية بخلاف الممكن كالانسان مثلا فان له ماهية هو الحيوان الناطق ووجودا وهو كونه في الاعيان وفيه وجوه الاول لو لم يكن وجود الواجب عين ذاته يلزم كونه مع بساطته كما سنبين قابلا وفاعلا بيان اللزوم ان وجوده لكونه عرضا للماهية يكون معلولا لان كل عرضي معلول اما لمعروضه واما لغيره فلو كان معلولا لغيره يلزم امكانه اذ المعلولية للغير ينافي الواجبية هف فاذن الماهية يكون قابلا للوجود من حيث المعروضية فاعلا له من حيث الاقتضاء وفي بطلان التالي كلام سيرد عليك ان شاء الله الثاني لو كان وجوده زائدا عليه يلزم تقدم الشيء بوجوده على وجوده وبطلانه ضروري من دون الاستعانة بما ذكره صاحب المباحث من انه يفضي الى وجود الشيء مرتين والى التسلسل في الوجودات لان الوجود المتقدم ان كان نفس الماهية فذاك وان كان غيرها عاد الكلام فيه وتسلسل بيان اللزوم ان الوجود ح يحتاج الى الماهية احتياج العارض الى المعروض فيكون ممكنا ضرورة احتياجه الى الغير فيفتقر الى علة هي الماهية لا غير لامتناع افتقار الواجب في وجوده الى الغير وكل علة فهي متقدمة على معلولها بالضرورة فيكون الماهية متقدمة على وجودها بوجودها الثالث لو كان زائدا يلزم امكان زوال وجود الواجب وهو ضروري الاستحالة بيان الملازمة انه اذا كان الوجود محتاجا الى غيره كان ممكنا وكان جايز الزوال نظرا الى ذاته والا لكان واجبا لذاته مستقلا في حقيقته غير متعلق بالماهية هف وههنا بحث وهو ان امكان الشيء لذاته لا ينافي وجوبه للغير نظرا الى ذات ذلك الغير فان اريد بامكان زوال الوجود امكان زواله نظرا الى ذات ذلك الوجود العارض المفروض زيادته على ذات الواجب فهو مسلم لكن لا يستلزم امكان زواله نظرا الى ذات المعروض لان الذات بذاتها مقتضية وموجبة لوجودها على ذلك التقدير والايجاب ينافي الاحتمال والامكان الخاص وان اريد بامكان الزوال ما هو بحسب الذات الموجبة للوجود فهو مم والسند ما مر وحاصل ما ذكره

صاحب المباحث في الاعتراض على الوجه الثاني الذي هو العمدة من الوجوه الثلثة انه لم لا يجوز ان يكون علة الوجود هي الماهية من حيث هي هي فيتقدمه لا بالوجود بل بنفس ذاتها بذاتها كما ان ذاتيات الماهية متقدمة عليها لا بالوجود بل بالماهية وكما ان الماهية علة للوازمها بذاتها لا بوجودها وكما ان ماهية الممكن قابل لوجوده مع ان تقدم القابل ايضا ضروري ورده الحكيم الطوسي في مواضع من كتبه كشرح الاشارات ونقد التنزيل والمحصل بان الكلام فيما يكون علة لوجود موجود في الخارج وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود فانه ما لم يلحظ كون الشيء موجودا امتنع ان يلحظه مبدأ الوجود ومفيدا له بخلاف القابل للوجود فانه لا بد ان يلحظه العقل خاليا عن الوجود اي غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل وعن العدم لئلا يلزم اجتماع المتنافيين فاذن هي الماهية من حيث هي هي واما الذاتيات بالنسبة الى الماهية والماهية بالنسبة الى لوازمها فلا يجب تقدمها الا بالوجود العقلي لان تقومها بالذاتيات واتصافها بلوازمها انما هو بحسب العقل لا كالجسم مع البياض ومما يؤيد كلام هذا المحقق ما ذكره الشيخ الرئيس في كتاب المباحثات كلاما بهذه العبارة الوجود لا يجوز ان يكون معلول الماهية لان الوجود ليس له حال غير ان يكون موجودا وعلة الموجود موجودة وعلة المعدوم معدومة وعلة الشيء من حيث هو شيء وماهية شيء وماهية فليس اذا كان الشيء قد يكون من حيث هو ماهية علة لبعض الاشياء يجب ان يكون علة لكل شيء وكل ماهية لها لازم هو الوجود لا يجوز ان يكون لازمها معلولا لها وقد بين هذا في الشفا وفي الاشارات وبالجملة لا يجوز ان يكون سبب الشيء من حيث هو حاصل الوجود الا شيئا حاصل الوجود ولو كانت ماهية سببا للوجود لانها ماهية لكان يجوز ان يكون يلزمها مع العدم لان ما يلزم الماهية من حيث هي هي يلزمها كيف فرضت ولا يتوقف على حال وجودها ومحال ان يكون ماهية علة لوجود شيء ولم يعرض لها وجود فيكون علة الموجود لم يحصل لها الوجود واذا لم يحصل للعلة وجود لم يحصل للمعلول وجود بل يكون للعلة ماهية فيتبعها المعلول مثل ان المثلث يتبعها كون الزوايا مساوية لقائمتين لكن لا يوجد كون الزوايا كقائمتين حاصلا موجودا الا وقد عرض للمثلث وجود فان لم يعرض للمثلث وجود لم يعرض لكون الزوايا كقائمتين وجود وليس يجوز ان يبقى للوجود ماهية ليس يعتبر معها الوجود كما يجوز ان لكون الزوايا كقائمتين ماهية لا يعتبر معها الوجود فان تلك الماهية في حال وجود المثلث تكون موجودة وفي حال عدمها تكون معدومة وما لم يوضع للمثلث وجود لم يكن لتلك الماهية وجود فليس يمكن ان يقع ماهية الاول عرض لها وجود حتى لزم عنها الوجود ولا يجوز ان يقع انها وان لم يوجد يكون للوجود عنها وجود ولا يجوز ان يقع انها من حيث هي ماهية يلزمها ماهية الوجود ومن حيث يعرض لها وجود يلزمها وجود ماهية الوجود فان ماهية الوجود لا يخ عن ان تكون موجودة وليس كماهية كون الزوايا كقائمتين من حيث لا يجب لها دائما وجود ما دامت ماهية بل هذه الماهية توجد بعد وجود المثلث وان عدم المثلث عدمت هذه الماهية وايضا فان عدمت ماهية واجب الوجود عدم الوجود فيكون ح ليست الماهية سببا للوجود بل كونها موجودة سبب للوجود فيحتاج اذن ان تكون موجودة حتى يلزمها وجود الوجود والا لم يلزمها الا عدم الوجود فتكون قبل اللازم الموجود موجودة فيكون قد عرض لها الوجود قبل ان لزم عنها الوجود وهذا خلف فاحفظ بهذا الكلام فانه لم يوجد نظيره في هذا المقام

نقد واشارة

قد دريت ان نسبة الوجود الى الماهية ليست كنسبة العرض الى الموضوع بان يكون للماهية كون ولوجودها كون اخر يحل الماهية بل الوجود نفس كون الماهية وحصولها وما به تحصل فهي في حد نفسها في غاية الكمون والبطون والخفاء وانما تكونت وتنورت وظهرت بالوجود فالنسبة بينهما اتحادية لا تعلقية والاتحاد لا يتصور بين شيئين متحصلين بل انما يتصور بين متحصل ولا متحصل كما بين الجنس والفصل بما هما جنس وفصل لا بما هما مادة وصورة عقليتان فانصباغ الماهية بالوجود انما هو بحسب العقل حيث يحلل الموجود الى ماهية مبهمة ووجود حاصل لها ويصفها به كما مر فالمبهم بما هو مبهم لا يكون علة للمتحصل بما هو متحصل وخصوصا للمتحصل الذي يتحصل ذلك المبهم به ولا تحصل له الا به بل ذلك المتحصل نفس تحصله كما ان المضاف بالحقيقة نفس اضافة الموضوع لم واما تقدم الذاتيات بحسب الماهية على ما يتالف منها وتقدم الماهية على لازمها فهذا نحو آخر من التقدم سوى ما بالعلية والكلام في التقدم الذي يكون بحسب العلية والتاثير فان قيل فليكن تقدم الماهية بالقياس الى وجودها من هذا القبيل نقول هذا فاسد من وجوه منها انا قد بينا ان العلاقة بينهما اتحادية من دون تقدم احدهما على الاخر في الواقع فان الموجود في الحقيقة هو الوجود والماهية منتزعة عنه ومتحدة معه دون لك المحققين تقدم الوجود بحسب العين على الماهية معناه ان الوجود هو الاصل في الصدور من الجاعل والتقرر في الاعيان لكونه نفس التقرر في الاعيان والماهية مفهوم منتزع منه متحدة معه فيكون فرعا له بهذا الاعتبار لا بمعنى المعلولية والتاثر اذ الماهيات غير مجعولة ولا متاثرة لا بالجعل البسيط ولا بالجعل المؤلف كما ستطلع عليه وبالجملة ما لم يصدر الوجود الامكاني عن الجا

لم يكن هناك مهية واذا اصلا الوجود تقررت المهية لكن فى مرتبة الوجود لا فى مرتبة متاخرة ولا متقدمة اذ لا استقلال لها فى الكون و الحصول فى الواقع ومنها ان لوازم المهية امور انتزاعية غير متأصلة وقد حققنا ان الوجود امر حقيقي فكيف يكون من لوازم المهية والتقدم والتاخر بين المهية ولازمها وان كانا متحققين من دون مدخلية الوجود فى شيء منهما لكن مع انسحاب حكم الوجود عليهما لا بد لعدم انفكاكهما عن الوجود اللائق بهما فالمهية فى مرتبة اقتضائها للازمها مخلوطة بالوجود وان لم يكن اقتضائها بحسب الوجود فكيف يكون الوجود لازمًا لها مع كونه فى مرتبتها غير متاخر عنها **توضيح وتنبيه** الشيء اما مهية او وجود اذ المراد بالمهية غير الوجود ولا محالة يكون امرًا يعرضه الكلية والابهام فنقول كل ما هو غير الوجود وان امكن ان يكون سببا لصفة ويكون صفة سببا لصفة اخرى لكن لا يمكن ان يكون سببا لوجوده فان السبب متقدم بالوجود ولا شيء من غير الوجود بمتقدم بالوجود على الوجود وهذا ما نبه على ان الواجب الوجود ليس غير الوجود فان الذي هو غير الوجود لا يكون سببا للوجود فلا يكون موجودا بذاته فلا يكون واجب الوجود بذاته بل واجب الوجود هو الوجود الذي هو موجود بذاته **وهم وازاحة** ولك ان تقول ما ذكرت فى غير الوجود فهو بعينه آت فى الوجود فان الوجود لو كان سببا لوجوده وكونه والسبب متقدم بالوجود كان الوجود متقدما بالوجود على وجوده وهو ممتنع لكنا نجيبك بانا لا نم امتنع فان تقدم الوجود على موجوديته انما هو بنفسه وهو الوجود وغير الوجود يتقدم لا بنفسه بل بوجوده ولا شبهة فى عدم استحالة ذلك ولزيادة الايضاح نقول كل ما هو غير الوجود فهو معلول لان الانسان مثلا انما يكون موجودا لا للانسانية ولا لانه انسان واما موجود بسبب شيء آخر من خارج لا سبيل الى الاول لان الانسان انما يكون انسانا اذا كان موجودا فلو كان كونه موجودا لانه انسان لكان كونه موجودا لكونه موجودا فيكون الانسان موجودا قبل كونه موجودا وهو مح فبقي ان لا يكون الانسان موجودا الا عن علة وينعكس بعكس النقيض الى ان كل ما لا يكون معلولا لا يكون غير الوجود بل هو نفس الوجود فلو قيل الوجود ايضا كذلك لا يجوز ان يكون موجودا لانه وجود لانه انما يكون وجودا لو كان موجودا فيكون موجودا لانه موجود فيعود المح فالجواب ان الوجود انما يكون موجودا لا بوجود آخر بل بنفسه فلا معنى لقولنا الوجود موجود لانه موجود الا ان الوجود موجود بنفسه فلا يلزم ان يكون الوجود موجودا قبل كونه موجودا بل اللازم ان الوجود متقدم بنفسه على نفس كونه موجودا ولا محذور فيه فقد ظهر ان ما هو غير الوجود انما يكون موجودا بالوجود والوجود موجود بنفسه كما ان الزماني يتقدم ويتاخر بحسب الزمان والزمان كذلك بنفسه وكما ان الاجسام يختلف بالمادة والمادة كذلك بنفسها وكما ان الاشياء يظهر بين يدي الحس بالنور والنور بنفسه لا بنور آخر هذا ما قرره بعض الحكماء وفيه تامل الرابع ما افاده صاحب التلويحات وهو ان الذي فصل الذهن وجوده عن مهيته ان امتنع وجودها بعينه لا يصير شيء منها موجودا فالكلي له جزئيات اخرى معقولة غير ممتنعة لماهيتها بل ممكنة الى غير النهاية وقد علمنا ان ما وقع من جزئيات كلي بقي الامكان بعد واذا كان هذا الواقع واجب الوجود وله مهية وراء الوجود فهي اذا اخذت كلية امكن وجود جزئي آخر لها لذاتها اذ لو امتنع الوجود للماهية لكان المفروض واجب الوجود ممتنع الوجود باعتبار ماهيته وهذا مح غاية ما فى الباب ان يمتنع بسبب غير نفس المهية فيكون ممكنا فى نفسه فلا يكون واجبا لان جزئيات المهية وراء ما وقع ممكنات كما سبق فليست واجبة فاذا كان شيء من مهية مما ممكنا فصار الواجب ايضا باعتبار مهيته ممكنا وهذا مح فاذن ان كان فى الوجود واجب فليس له مهية وراء الوجود بحيث يفصله الذهن الى امرين فهو الوجود الصرف البحت الذي لا يشوبه شيء من خصوص وعموم هذا كلامه واري انه برهان متين وتحقيق حسن والايراد عليه بانه لم لا يجوز ان يفصل العقل امرا موجودا الى وجود ومعروض له يكون ذلك جزئيا شخصيا لا كليا وتخصيص اطلاق المهية على الكلية لا ينفع اذ المقصود ان الوجود غير زايد بل هو نفس حقيقة الواجب مندفع بان كلامه مبني على ان تشخص الشيء فى الحقيقة بنحو وجوده كما هو راي اهل التحقيق الحق المصرح به فى كلام ابي نصر الفارابي فكل ما يفصله الذهن الى معروض وعارض هو الوجود كان فى مرتبة ذاته مع قطع النظر عن وجوده كليا لا محالة وكل ما له مهية كلية فنفس تصورها لا يابى ان يكون لها جزئيات غير ما وقع الا لمانع خارج عن نفس مهيته تحاصل برهانه انه لما كان الوجوب والامكان والامتناع من لوازم المهيات والذوات اذ المنظور اليه فى تقسيم الشيء الى الامور الثلثة حاله فى نفسه مقيسا الى الوجود فلو كان المفروض واجبا معنى غير نفس الوجود يكون معنى كليا له جزئيات بحسب العقل فتلك الجزئيات اما ان يكون جميعها ممتنعة لذاتها او واجبة لذاتها او ممكنة لذاتها والشقوق الثلثة باسرها باطلة اذ الاول ينافي الوجوب والوجود والثاني ينافي العدم فيما لم يقع والثالث ينافي الوجوب فيما يفرض واقعا وبطلان شقوق التالي باسرها مستلزم لبطلان المقدم وهو كون الواجب معنى غير الوجود فاذن ان كان فى الوجود واجب بالذات فليس الا الوجود الصرف المتاكد المتشخص بنفسه

لا يلحقه عموم ولا خصوص وما اشنع ما اورده عليه بعض الاعلام من ان دعوى عدم امتناع الجزئيات الغير المتناهية ممنوع لم لا يجوز ان يكون لمهية كلية افراد متعددة متناهية لا يمكن ان يتعدى عنها فى الواقع وان يجاز فى التوهم الزيادة عليها ولو سلم عدم التناهي فهو بمعنى لا يقف وبطلان اللازم ح ممنوع ولو سلم انه غير متناه بالمعنى الآخر فغاية ما يلزم ان يكون الواجبات غير متناهية فلقائل ان يمنع بطلان هذا قائلا ان دلائل بطلان التسلسل لو تمت لدلت على امتناع ترتب امور غير متناهية موجودة معا ولزوم ترتب الواجبات غير بين ولا مبين لانا نقول اما بطلان ما ذكره اولا فبان كل مهية بالنظر الى ذاتها لا يقتضي شيئا من التناهي واللاتناهي ولا مرتبة معينة من المراتب اصلا فاذا قطع النظر عن الامور الخارجة عن نفس المهية لا يابى عند العقل عن ان يكون لها افراد غير متناهية واما فساد ما ذكره ثانيا وثالثا فبان الكلام ههنا ليس فى بطلان التسلسل فى الواجبات عددية كان او لا يقتضيها مترتبا او متكافئا حتى قيل ان بطلانه بعد منظور فيه بل الكلام فى انه اذا كان للواجب مهية كلية يمكن ان يفرض لها جزئيات سوى ما هو الواقع اذ المهية لما لم يكن من حيث هي الا هي كان الوقوع واللاوقوع كلاهما خارجين عن نفسها فلا يابي بالنظر الى نفسها من حيث هي ان يكون لها افراد غير واقعة ولما كان كل من الوجوب والامكان والامتناع من لوازم المعنى مع قطع النظر عن الخارجيات بمعنى ان لا معنى من المعاني فى ذاته خارجا عن احد هذه المعاني فاذا وجب لذاته فرد من مهية كلية كانت جميع افرادها واجبة لذاتها وكذا امتنعت لو امتنع وامكنت لو امكن فنقول تلك الافراد المفروضة الغير الواقعة لم تكن واجبة لذاتها والا لما عدمت ولا ممتنعة والا لكان هذا الواقع ايضا ممتنعا هف لانا نتكلم بعد ان نجزم بوجود الواجب لذاته ولا ممكنة والا لكان الواجب لذاته ممكنا لذاته هف فثبت انه لو كان الواجب ايضا ذا مهية غير الانية لزم كونه غير واحد من هذه المواد الثلث وهو مح **شك وازالة** ولعلك تقول انهم صرحوا بان تشخص العقول من لوازم مهياتها بمعنى ان مهية كل واحد من الجواهر المفارقة تقتضي انحصار نوعه فى شخصه فليكن الواجب ذا مهية تقتضي لذاتها الانحصار فى واحد فكيف حكمت بان المهية لا تقتضي شيئا من مراتب التعين فاعلم ان كون تشخص كل جوهر عقلي من لوازم ذاته ليس معناه ان المهية المطلقة تقتضي التعين فقد اشرنا الى ان التعين بمعنى ما به التعين فى الاشياء نفس وجودها الخاص والوجود مما لا يقتضيه المهية كما عرفت بل اللزوم قد يراد منه عدم الانفكاك بين شيئين سواء كان مع الاقتضاء ام لا وهو المراد من قولهم تعين كل عقل لازم لماهيته واما التعين بمعنى المتعينية فهو امر اعتباري عقلي لا باس بكونه من لوازم المهية باي معنى كان لانه ليس امرا مخصوصا يتعين به الشيء الوجه الخامس وهو قريب المأخذ مما ذكره صاحب الاشراق ويناسب مذهب المشائين وهو ان الوجود لو كان زائدا على ماهية الواجب لزم وقوعه تحت مقولة الجوهر فيحتاج الى فصل مقوم فيتركب ذاته وهو مح وايضا كل ما صح على الفرد صح على الطبيعة من حيث هي وكل ما امتنع على الطبيعة امتنع على افرادها ولما لزم قبول الامكان على بعض الجواهر ضرورة لما يشاهد من حدوث العنصريات وزوالها صح وقوع الامكان على مقولتها لذاتها فلو دخل واجب الوجود تحت مقولة الجوهر للزم فيه جهة امكانية باعتبار الجنس فلا يكون واجب الوجود بالذات هف فكل ما له مهية زائدة على الوجود فهو اما جوهر او عرض والواجب ليس جوهرا كما عرفت ولا عرضا لعدم قيامه بغيره فلا يكون له تعالى مهية سوى الوجود **شكوك وازاحات** قد اورد على كون واجب الوجود محض حقيقة الوجود بلا مقارنة مهية وجوه من الايراد منها لو كان وجود الواجب مجردا عن المهية فحصول هذا الوصف له ان كان لذاته لزم ان يكون كل وجود كذلك لامتناع تخلف مقتضى الذات فيلزم تعدد الواجب وهو مح كما سيجيء وان كان لغيره لزم احتياج الواجب فى وجوبه الى غيره ضرورة توقف وجوبه على التجرد المتوقف على ذلك الغير لا يقال يكفي فى التجرد عدم ما يقتضي المقارنة لانا نقول فاذن يحتاج الى عدم ذلك المقتضي واجيب بان حصول هذا الوصف له لذاته الذي هو الوجود الخاص المخالف بالحقيقة لساير الوجودات عند المشائين وبالتمامية والنقص والغنى والفقر عند حكماء الفرس والخسروانيين وهذا تفاوت عظيم جدا فان حقيقة الوجود ما لم يشبه ضعف وقصور لا يلحقه معنى من المعاني التي هي غير الوجود التي يعبر عنها بالمهيات والقصور والضعف من مراتب الامكانات والتنزلات كما ان الظل من مراتب تنزلات النور اذ المعنى من الظل ليس امرا وجوديا بل هو من مراتب قصورات النور والقصور عدمي وكذلك تنزلات مراتب الوجود الذي هو حقيقة النور عند هؤلاء العظماء من الحكماء الفهلويين وقصوراتها انما تنشأ من خصوصياتها وبانها التي لا تزيد على حقيقتها المتفقة فى اصل الوجود والنورية ومنها ان الواجب مبدأ للممكنات فلو كان وجودا مجردا فكونه مبدءا للممكنات ان كان لذاته فيلزم ان يكون كل وجود كذلك وهو مح لاستلزامه كون كل وجود ممكن علة لنفسه ولعلله والا فان كان هو الوجود مع قيد التجرد لزم تركب المبدء الاول بل عدمه ضرورة ان احد جزئيه وهو التجرد عدمي وان كان بشرط التجرد لزم جواز كون كل وجود مبدء لكل وجود الا ان الحكم تخلف عنه لفقدان شرط المبدئية وهو التجرد

والجواب كما مر ان ذلك لذاته الذى هو وجود خاص مخالف لساير الوجودات ذاتا وحقيقة كما هو عند الجمهور من المشائين وتاصلاً وغنى كما هو عند الاقدمين ومنها ان حقيقة الله لا يساوى حقيقة شئ من الاشياء لان حقيقة ما سواه مقتضية للامكان وحقيقته تعالى منافية للامكان واختلاف اللوازم يستدعى اختلاف الملزومات على ان وجود الواجب لا يساوى وجود الممكن فى كونه وجودا ثم ليس مع ذلك الوجود شيئا آخر غير ذاته بل ذاته مجرد الوجود فيكون جميع وجودات الممكنات متساوية فى تمام الحقيقة لذاته وآجيب بان وجود الممكنات ليس نفس ماهيتها ولا جزء منها بل عارض لها وهذا الجواب ضعيف لا نعرض الوجودات للممكنات لا ينافى مشاركة الواجب اياها فى معنى الوجود وايضا كما خالف حقيقة الله تعالى ماهيات الممكنات فى اللوازم كذلك يخالف وجودها فى اللوازم لان وجوده يقتضى التجرد والوجوب ووجودات الممكنات يقتضى الامكان والقيام بالغير فان صح الاستدلال باختلاف اللوازم على اختلاف الملزومات وجب ان يكون حقيقة الله تعالى مخالفة لوجودات الممكنات فى الماهية وهو خلاف ما ذهبوا اليه فالحق فى الجواب على طريقة المشائين ان يقال ان وجوده لا يساوى وجودات الممكنات فى حقيقة الوجود بل يشاركها فى مفهوم الموجودية العامة التى هى من المعقولات الثانية وهذا المفهوم وان كان معنى واحدا لكنه لازم خارجى واتحاد اللازم لا ينافى اختلاف الملزومات بحسب الحقيقة ومنها ان الواجب ان كان نفس الكون فى الاعيان اعنى الوجود المطلق لزم تعدد الواجب ضرورة ان وجود الجوهر غير وجود العرض وان كان هو الكون مع قيد التجرد لزم تركب الواجب من الوجود والتجرد مع انه عدمى لا يصلح ان يكون جزء للواجب وبشرط التجرد لزم ان لا يكون الواجب واجبا لذاته وان كان غير الكون فى الاعيان فان كان بدون الكون لزم ضرورة انه لا يعقل الوجود بدون الكون وان كان مع الكون فاما ان يكون الكون داخلا فيه وهو محال ضرورة امتناع تركب الواجب او خارجا عنه وهو المطلوب لان معناه زيادة الوجود على ما هو حقيقة الواجب وبوجه آخر انا لا نشك فى ان معنى الوجود هو الكون والتحقق فالوجود الخاص اما ان يشتمل على معنى الكون والثبوت ولا فان لم يشتمل فليس بوجود قطعا اذ لا معنى للوجود الخاص بالشئ الا كونه وتحققه وان اشتمل على معنى الكون كان الوجود المطلق ذاتيا له فهو اما ان يكون جزء الواجب او نفسه وايا ما كان يلزم ان يكون له ماهية كلية والجواب اما عن الاول فبان الواجب نفس الوجود الخاص المخالف لساير الوجودات لانه متقدم قاهر بالذات عليها غنى بالذات عنها مؤثر بالذات فيها ولا نزاع فى زيادة الكون المطلق الذى هو امر عقلى كالشيئية ونظائرها عليه كما مر لكن موجودية الواجب بمعنى ما به الوجود ليست امرا وراء نفس ذاته كما صرح به الشيخ فى كتاب المباحثات من ان ماهية الحق موجودة لا بوجود يلحقها اى من خارج وليس كالانسانية التى هى موجودة بان لها وجودا خارجا عنها بل هى نفس الوجود بلا وجود ملبوس وهى نفس الواجبية وهى معنى بسيط وان كان المعبر يعبر عنه بلفظ مركب وان كان له وجود مشترك فيكون ذلك لازما من خصائصه او من حيث الوجود بالمعنى العام فيكون لازما لا يرتفع دائما وهو له من وجود الحق المتعين بكونه موجودا الذى حصل انه موجود فى اصله ومهيته فسئل سؤال الضعيف هل هو ذو وجود ام لا فوجب بان له وجودا اى بالمعنى العام على انه لازم او نوقش وقيل ليس هو بموجود على ان وجوده صفة لشئ هى فيه واختار فى التعليقات الشق الثانى حيث قال اذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز معناه انه يجب وجوده وتحققه بانه يجب وجوده وهو سهو والحاصل ان حقيقة الواجب عند الحكماء وجود خاص معروض للوجود المشترك المقابل للعدم على ما لخصه بعض من حاول تلخيص كلامهم بان الحصة من الكون فى الاعيان زائدة على الوجود المجرد المبدأ للممكنات الذى هو نفس ماهية الواجب وليس فيه اعتراف بكون وجود الواجب زائدا على حقيقته وبانه يستلزم كون الواجب موجودا بوجودين مع انه لا اولوية لاحدهما بالعارضية والآخر بالمعروضية اذ لا نزاع لاحد فى زيادة مفهوم الكون العام وحصته التى هى نفس ذلك الكون المفهوم مع خصوصية ما الا ما صدق عليه هو من الوجودات المخالفة انما النزاع فى الوجود الخاص هل هو عين حقيقة الواجب ام زائد عليه فان وقع فى كلامهم ان الوجود المشترك عين الواجب لذاته وفى الممكن كان معناه ان مصداق حمله ومطابق صدقه فى الواجب انه بذاته وفى الممكنات ليس كذلك واما عن الوجه الآخر فبان الوجود ليس بكلى وان كان مطلقا مشتركا فتامل فى هذا المقام فانك لو عرفت هذا المعنى فى الوجود صرت من الراسخين فى العلم ومنها ان الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومة وغير المعلوم غير المعلوم ضرورة واجيب عنه فى المشهور ان المعلوم هو الوجود المطلق المغاير للخاص الذى هو نفس حقيقة الواجب **لمعة اشراقية** اما ان حقيقة الواجب غير معلومة لاحد بالعلم الحصولى الصورى فهذا مما لا اختلاف فيه لاحد من الحكماء والعرفاء وقد اقيم عليه البرهان كيف وحقيقته ليست الا نحو وجوده العينى الخاص به وليس الوجود الخاص للشئ متعددا باختلاف المهية فانها امر مبهم لا يأبى تعدد انحاء الوجود لها والعلم بالشئ ليس الا نحو من انحاء وجود ذلك الشئ للذات المجردة واما ان حقيقته غير معلومة لاحد علما اكتناهيا واحاطيا عقليا او حسيا فهذا ايضا حق لا يعتريه شبهة اذ ليس للقوى العقلية او الحسية

التسلط عليه بالاحاطة والاكتناه فان القاهرية والتسلط للعلة بالقياس الى المعلول والمعلول انما هو شان من شئون علته وله حصول تام عندها وليس لها حصول تام عنده واما ان ذاته لا يكون مشهودا لاحد من الممكنات اصلا فليس كذلك بل لكل منها ان يلاحظ ذاته المقدس عن الحصر والتقييد بالامكنة والجهات والاحيان على قدر ما يمكن للمفاض عليه ان يلاحظ المفيض فكل منها ينال من تجلى ذاته بقدر وعائه الوجودى ويحرم عنه بقدر ضعفه وقصوره وضيقه عن الاحاطة به لبعده عن منبع الوجود من قبل ضعف وجوده او مقارنته للاعدام والقوى والمواد لا لمنع وبخل من قبله تعالى فانه لعظمته وسعة رحمته وشدة نوره النافذ وعدم تناهيه اقرب الى كل احد من كل احد غيره كما اشار اليه فى كتابه المجيد بقوله ونحن اقرب اليه من حبل الوريد وقوله واذا سئلك عبادى عنى فانى قريب فهو سبحانه فى العلو الاعلى من جهة كماله الاقصى والدنو الادنى من جهة سعة رحمته فهو العالى فى دنوه والدانى فى علوه واليه اشير فى الرواية عن النبى صلى الله عليه وآله لو دليتم بالارض السفلى لهبطتم على الله تعالى قال يعقوب بن اسحق الكندى اذا كانت العلة الاولى متصلة بنا لفيضه علينا وكنا غير متصلين به الا من جهته فقد يمكن فينا ملاحظته على قدر ما يمكن للمفاض عليه ان يلاحظ المفيض فيجب ان لا ينسب قدر احاطته بنا الى قدر ملاحظتنا له لانها اغزر واوفر واشد استغراقا وقال المحقق الشهرزورى فى الشجرة الالهية الواجب لذاته اجمل الاشياء واكملها لان كل جمال وكمال رشح وظل وفيض من جماله وكماله فله الجلال الارفع والنور الاقهر فهو محتجب بكمال نوريته وشدة ظهوره والحكماء المتالهون العارفون به يشهدونه لا بالكنه لان شدة ظهوره وقوة لمعانه وضعف ذواتنا المجردة النورية يمنعنا عن مشاهدته بالكنه كما منع شدة ظهور الشمس وقوة نورها ابصارنا اكتناهها الا ان شدة نوريتها حجابها ونحن نعرف الحق الاول ونشاهده لكن لا نحيط به علما كما ورد فى الوحى الالهى ولا يحيطون به علما وعنت الوجوه للحى القيوم واعلم ان معنى كون شدة النورية العقلية او الحسية حجابا للعقل او الحس عن الادراك يرجع الى قصور شئ منها وفتوره عن نيل مطلوبه والاكتناه به فان الحجاب عدمى وحقيقة الواجب صرف الوجود ومحض النورية بلا مصحوبية شئ من الاعدام والظلمات والنقائص والآفات فان قيل اذا جوزت كون ذاته معلوما بالحضور الاشراقى للنفوس المتالهة ولا شك ان المشهود بالشهود الوجودى ليس الا نفس حقيقة البسيطة لا وجها من وجوهه فكيف لا يكون معلوما بالكنه والمشهود ليس الا نفس حقيقة الصرفة لا غير قلنا لا يمكن للمعلول الا مشاهدة ذاته الا من وراء حجاب وحجب حتى المعلول الاول فهو ايضا لا يشاهد ذاته الا بواسطة عين وجوده ومشاهدة نفس ذاته فيكون شهوده للحق الاول من جهة شهود ذاته وبحسب وعائه الوجودى لا بحسب ما هو المشهود وهذا لا ينافى الفناء الذى ادعوه فانه انما يحصل بترك الالتفات الى الذات والاقبال بكلية الذات الى الحق فلا يزال العالم فى حجاب تعينه وانيته عن ادراك الحق لا يرتفع ذلك الحجاب عنه بحيث لم يبق مانع عن الشهود لم يبق له حكم وان امكن ان يرتفع تعينه عن نظر شهوده لكن يكون حكمه باقيا كما قال الحلاج بينى وبينك انى ينازعنى فارفع بلطفك انى من البين **حكمة عرشية** اعلم بالحقيقة ايدك الله بروح منه ان العلم كالجهل قد يكون بسيطا وهو عبارة عن ادراك شئ مع الذهول عن ذلك الادراك وعن التصديق بان المدرك ماذا وقد يكون مركبا وهو عبارة عن ادراك الشئ مع الشعور بهذا الادراك وبان المدرك هو ذلك الشئ اذا تمهد هذا فنقول ان ادراك الحق تعالى على الوجه البسيط حاصل لكل احد فى اصل فطرته لان المدرك بالذات من كل شئ عند الحكماء بعد تحقيق معنى الادراك وتلخيصه عن الزوائد على ما مر من تحقيقات المحققين من المشائين كما سيقرع سمعك ليس الا نحو وجود ذلك الشئ سواء كان ذلك الادراك حسيا او خياليا او عقليا وسواء كان حضوريا او حصوليا وقد تحقق وتبين عند المحققين من العرفاء والمتالهين من الحكماء ان وجود كل شئ ليس الا حقيقة هويته المرتبطة بالوجود الحق القيوم ومصداق الحكم بالموجودية على الاشياء ومطابق القول فيها هو نحو هوياتها العينية متعلقة مرتبطة بالوجود الالهى وسيقيم البرهان على ان الهويات الوجودية من مراتب تجليات ذاته ولمعات جلاله وجماله فاذن ادراك كل شئ ليس الا ملاحظة ذلك الشئ على الوجه الذى يرتبط بالواجب من ذلك الوجه الذى هو وجوده وموجوديته وهذا لا يمكن الا بادراك ذات الحق تعالى لان صريح ذاته بذاته منتهى سلسلة الممكنات وغاية جميع التعلقات لا بجهة اخرى من جهاته كيف وجميع جهاته وحيثياته يرجع الى نفس ذاته كما سنبين فى مقامه اللائق ان شاء الله تعالى فكل من ادرك شيئا من الاشياء باى ادراك كان فقد ادرك البارى وان غفل عن هذا الادراك الا الخواص من اولياء الله تعالى كما نقل عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال ما رايت شيئا الا ورايت الله قبله وروى معه وفيه والكل صحيح فظهر وتبين ان هذا الادراك البسيط للحق تعالى حاصل لكل احد من عباده ولا يلزم من ذلك ادراكه تعالى بكنه ذاته لامتناع ذلك بالبرهان كما مر واما الادراك المركب سواء كان على وجه الكشف والشهود كما يختص بخلص الاولياء والعرفاء او بالعلم

الاستدلال كما يحصل للعقلاء المتفكرين في صفاته وآثاره فهو ليس مما هو حاصل للجميع وهو مناط التكليف والرسالة وفيه يتطرق الخطأ والصواب واليه يرجع حكم الكفر والايمان والتفاضل بين العرفاء والمراتب بين الناس بخلاف النحو الاول فانه لا يتطرق اليه الخطأ والجهل اصلا كلمة الفارسية دانش حق ذوات را فطرى است دانش دانش است كان فكرى است فاذن قد انكشف ان ملكات الحس كيف كانت من القوى الادراكية مظاهر الهوية الالهية التى هى المحبوب الاول والمقصود الكامل للانسان فيعبده يشاهده وينظر اليه لا على وجه يعتقده الاشاعرة وبادنته يسمع كلامه وبانفه يشم رائحة طيبه وبجميع ظاهر بدنه يلمسه لا على وجه يقوله المجسمة تعالى عن ذلك علوا كبيرا فيدرك المحبوب الحقيقى بجميع القوى والجوارح مع تقدس ذاته عن الامكنة والجهات وتجرد حقيقته عن المواد والجسمانيات وما ذكرناه مما اطبق عليه اهل الكشف والشهود الذين هم خلاصة عباد الله المعبود بل جميع الموجودات عندهم بالمعنى الذى ذكرناه عقلاء عارفون بربهم مسبحون له شاهدون لجماله سامعون لكلامه واليه الاشارة بقوله تعالى وان من شئ الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم والتسبيح والتقديس لا يتصوران بدون المعرفة وقوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون دليل واضح على كون كل من الموجودات عاقلا يعقل ربه ويعرف مبدعه ويسمع كلامه اذ امتثال الامر مترتب على السماع والفهم بالمراد على قدر ذوق السامع واستطاعة المدرك وبحسب ما يليق بجنابه المقدس عن الاشباه والامثال وقوله تعالى للسموات والارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين مبين لما ذكرناه ومنور لما قلناه **وهم وازاحة** ولعلك تقول ان الوجود طبيعة نوعية لما بينتم من كونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل والطبيعة لا تختلف لوازمها بل يجب لكل فرد ما يجب للآخر لامتناع تخلف المقتضى عن المقتضى فالوجود ان اقتضى العروض او اللاعروض لم يختلف ذلك فى الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منهما احتاج الواجب فى وجوبه الى سبب منفصل والجواب المشهور منع كونه طبيعة نوعية فان اطباقه ومجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك لجواز ان يصدق مفهوم واحد على اشياء متخالفة الحقائق فيجوز ان يكون الوجودات الخاصة متخالفة الحقيقة فيجب للوجود الواجب التجرد ولغيره المقارنة مع اشتراك الكل فى صدق مفهوم الوجود المطلق عليها سواء كانت مقولية عليها بالتواطؤ كالماهية للماهيات والتشخص للتشخصات او بالتشكيك كالنور الصادق على نور الشمس وغيره مع ان نورها يقتضى ابصار الاعشى بخلاف ساير الانوار فلا يلزم من كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات كونه طبيعة نوعية والوجودات الخاصة افراد متوافقة الحقيقة واللوازم لا تفاوت فيها كيف وقد سبق ان الوجود مقول عليها بالتشكيك وانه فى الواجب اقدم واولى واشد منه فى الممكن

بحث وتحصيل وهذا الجواب على هذا الوجه غير صحيح لما اشرنا اليه ان افراد مفهوم الوجود ليست حقائق متخالفة بل الوجود حقيقة واحدة ليس اشتراكها بين الوجودات كاشتراك الطبيعة الكلية ذاتية كانت او عرضية بين افرادها اذ الكلية والجزئية من عوارض الماهيات الامكانية والوجود كما مر لا يكون كليا ولا جزئيا وانما التعين بنفس هويته العينية ولا يحتاج الى تعين آخر كالاحتياج فى وجوده الى وجود آخر لان وجوده ذاته وسنبين فى بحث التشكيك ان التفاوت بين مراتب حقيقة واحدة والتميز بين حصولاتها قد يكون بنفس تلك الحقيقة فحقيقة الوجود مما تلحقها بنفس ذاتها التعينات والتشخصات والتقدم والتاخر والوجوب والامكان والجوهرية والعرضية والتمام والنقص لا بامر زائد عليها عارض لها وتصوره يحتاج الى ذهن ثاقب وطبع لطيف والعجب من الخطيب الرازى حيث ذهب الى انه لا بد من احد الامرين اما كون اشتراك الوجود لفظيا او كون الوجودات متساوية فى اللوازم فكانه لم يفرق بين التساوى فى المفهوم والتساوى فى الحقيقة واعجب من ذلك انه صرح فى بعض كتبه بان الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك مع اصراره على شبهته التى زعم انها فى المتانة بحيث لا يعتريها شك وهى ما مر من ان الوجود ان اقتضى العروض او التجرد يتساوى الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منهما كان وجود الواجب من الغير وجملة الامر انه لم يفرق بين التساوى فى المفهوم وفى الحقيقة والذات ومن الناس من توهم ان الوجود اذا كان زائدا فهو المطلوب والا فاختلافه فى اللاعروض والعروض على تقدير التواطؤ محال وعلى تقدير التشكيك يتهافت لاستلزامه العروض فى الكل فيقال له كلاهما فاسد اما الاول فلان المتواطئ ربما لا يكون ذاتيا لما تحته من الوجودات المختلفة فى العروض واللاعروض ومطلوبك زيادة الخاص الوجود وهو غير لازم لجواز ان يكون احد معروضات مفهوم الوجود الانتزاعى وجودا قيوما بذاته لكونه حقيقة مخالفة لسائر المعروضات من الوجودات الخاصة ذوى الماهيات خصوصا على قاعدتنا من كونه اصل الحقيقة الوجودية وغيره من الوجودات تجليات وجهه وجماله واشعة نوره وكماله وظلال قهره وجلاله واما الثانى فلان فى وجوب كون المشكك خارجا عن حقائق افراده ومراتب حصصه كلاما سيأتيك انشاء الله تعالى **فصل** فى ان واجب الوجود لذاته واجب من جميع جهاته المقصود

من هذا ان الواجب الوجود ليس فيه جهة امكانية فان كل ما يمكن له بالامكان العام فهو واجب له ومن فروع هذه الخاصة انه ليس له حالة منتظرة فان ذلك اصل يترتب عليه هذا الحكم وليس هذا عينه كما زعمه كثير من الناس فان ذلك هو الذى يعد من خواص الواجب بالذات دون هذا لاتصاف المفارقات النورية به اذ لو كان للمفارق حالة منتظرة كمالية يمكن حصولها فيه لاستلزم تحقق الامكان الاستعدادى فيه والانفعال عن عالم الحركة والاوضاع الجرمانية وذلك يوجب تجسمه وتكدره مع كونه مجردا نوريا هف والاصل المذكور حجتان احديهما ما يختص بالقائها وهو ان الواجب تعالى لو كان له بالقياس الى صفة كمالية جهة امكانية بحسب ذاته بذاته للزم التركيب فى ذاته وهو مما سنطلع على استحالته فى الفصل التالى لهذا الفصل فيلزم ان يكون جهة اتصافه بالصفة المفروضة الكمالية وجوبا وضرورة لا امكانا وجوازا وثانيتهما ان ذاته لو لم تكن كافية فيما له من الصفات لكان شئ من صفاته حاصلا له تعالى من غيره فيكون حضور ذلك الغير ووجوده علة لوجود تلك الصفة فيه تعالى وغيبته وعدمه علة لعدمها وذلك لان علية الشئ للشئ يستلزم كون وجود العلة علة لوجود المعلول وعدمها لعدمه وشيئيتها لشيئيته واذا كان كذلك لم يكن ذاته تعالى اذا اعتبرت من حيث هى بلا شرط تجب لها الوجود لانها اما ان تجب مع وجود تلك الصفة او تجب مع عدمها فان كان الوجوب مع وجود الصفة المذكورة لم يكن وجودها من غيره لحصولها بذات الواجب من حيث هى بلا اعتبار حضور الغير ولو جعلت القضية وصفية لم يكن الوجوب له تعالى ذاتيا ازليا وان كان مع عدمها لم يكن عدمها من عدم العلة وغيبتها ولو جعلت الضرورة مقيدة لم تكن ذاتية ازلية تعالى عن ذلك علوا كبيرا واذا لم تجب وجودها بلا شرط لم يكن الواجب لذاته واجبا لذاته هف **بحث وتحصيل** وههنا ايراد مشهور وهو انه غاية ما لزم من هذا الدليل ان يكون وجود الصفة وعدمها بالغير لا ان يكون الواجب فى ذاته او تعينه متعلقا بذلك الغير وذلك لانه ان اريد باعتبار الذات ملاحظتها مع عدم ملاحظة الغير فالملازمة ممنوعة اذ لا يلزم من عدم ملاحظة امر عدم ذلك الامر وان اريد به اعتبارها مع عدم الغير فى نفس الامر وجودا وعدما فالملازمة مسلمة لكن بطلان التالى ممنوع فان اعتبار الذات مع عدم الشرطين على الفرض المذكور محال والمحال جاز ان يستلزم محالا آخر وهو عدم كون الواجب واجبا فلا يظهر الخلف فالاولى ان يقرر الحجة المذكورة هكذا اذا اعتبرت ذات الواجب على الفرض المذكور من حيث هى بلا شرط اى مع قطع النظر عن ذلك الغير وجودا وعدما فاما ان يجب فيه وجود تلك الصفة وهو ممتنع لاستحالة وجود المعلول مع قطع النظر عن وجود العلة او مع عدم تلك الصفة وهو ايضا ممتنع بعين ما ذكرنا ولا يخفى ان وجوب الذات لا يخرج فى نفس الامر عن هذين الامرين المستحيلين على تقدير اعتبار الذات بلا شرط فيكون وجوب الذات ايضا مستحيلا لو لم يعتبر مع الشرط فلا بد من اعتباره وهو تالى الشرطية فثبت الملازمة وبطلان التالى معلوم فيلزم بطلان المقدم وليس لقائل ان يقول عدم اعتبار العلة وجودا وعدما ليس اعتبارا لعدم وجودها وعدم عدمها حتى ينافى تحصل معلولها وجودا وعدما والحاصل ان عدم اعتبار العلة بحسب العقل لا ينافى حصول المعلول بها فى الواقع وايضا كما ان اعتبار الماهية من حيث هى ليس اعتبارا لوجود ما يلحقها او عدمه ومع ذلك لا تخلو الماهية عن احدهما فى الواقع فكذلك فى الفرض المذكور نقول اعتبار ذات الواجب بلا اعتبار وجود صفته وما يكون سببا له وعدمها وما يتحصل ذلك العدم به لا ينافى حصول احد الطرفين والسبب المقوم له لانا نقول مرتبة الماهيات التى يعرضها الفعلية والتحصل من خارج ليست وعاء للكون الواقعى لشئ ولا للعدم اذ لا يحصل لها امر غير ذاتها اثباتا ونفيا ولا علاقة لها مع غيرها وجودا وعدما فلذلك يمكن للعقل ملاحظتها مع عدم ملاحظة الغير وان كان مصحوبا لها غير منفك عنها فى الواقع بخلاف الوجود الذى هو عين الواقع لغاية فعليته وفرط تحصله فلا يمكن ان يكون مرتبته بحيث لا يكون لها تعلق بشئ لا وجودا ولا عدما كيف وهو ينبوع الوجودات ومنشأ الاكوان وملاك طرد الاعدام ودفع الفقدان ورفع البطلان عن الاشياء القابلة للوجود فمرتبة وجوده فى ذاته اما بعينه مرتبة وجود معنى آخر كما فى صفاته الكمالية له تعالى اذ هى التى توجد بوجود ذاته تعالى بذاته او مرتبة عدمه لقصور ذاته فالوجود فلا يساوق الواجب فيه ولا يسع له الا ان يكون متأخرا عنه بمراحل لا يقة به فيكون عدمه سابقا على وجوده بتلك المراحل وتضاعف الامكانات واعدام مراتب الفقر لاجل تضاعف التنزلات والقصورات عن الوجود التام الغنى عما عداه بالذات فقد ثبت ان كل صفة مفروضة له تعالى يكون لها مع اعتبار ذاته تعالى بذاته اما الوجود او العدم واما ما كان يلزم اعتبار علته معه اذ كما ان حصول ذى السبب وجودا وعدما مستفاد من حصول سببه وجودا وعدما فكذلك اعتباره وتعقله مستفاد من اعتبار سببه وتعقله كذلك هذا غاية ما يتأتى لاحد من الكلام فى هذا المرام وربما يقال هذا الحكم منقوض بالنسب والاضافات اللاحقة لذات المبدأ تعالى لجريان الحجة المذكورة فيها فيلزم ان يكون تلك الاضافات واجبة الحصول له تعالى بحسب مرتبة ذاته بلا مدخلية الغير فيها وان يمنع تجددها وتبدلها عليه مع ان

ذات الواجب غير كافية في حصولها لتوقفها على امور متغايرة متجددة متعاقبة خارجة عن الذات ضرورة وهذا ما التزمه الشيخ الرئيس في الهيات الشفا حيث قال ولا تبالي بان يكون ذاته ماخوذة مع اضافة ما ممكنة الوجود فانها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاته ولا يرتضي به من استشرق قلبه بانوار الحكمة المتعالية وان قبله كثير من الاتباع والمقلدين كصاحب حواشي التجريد وغيره حيث قالوا ان واجب الوجود بالذات قد يعرض له الامكان بالقياس الى الغير وللغير ايضا امكان بالقياس اليه وان امتنع عليه الامكان بالذات والامكان بالغير ايضا ولم يتفطنوا ان الواجب بالذات كما انه واجب بالذات واجب بالقياس الى الممكنات المستندة اليه وهي ايضا واجبة الحصول له تعم لان وجودا تها روابط فيضه وجوده نعم لو تصور هيهنا واجب وجود اخر او ممكنات اخر مستندة الى واجب وجود اخر لكان لما ذكروه وجه صحة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وذلك لان وجوب وجود الاشياء مما يتشا منه تع فكما ان لها وجوبا بالغير الذي هو مبدعها وموجبها فكذا لها وجوب بالقياس الى ذلك الغير ووجوب له ايضا اذ الوجوب بالقياس الى الغير وده تحقق الشيء بالنظر الى الغير على سبيل الاستدعاء الذاتي ويرجع الى ان الغير يابى الا ان يكون الشيء واجب الحصول سواء كان من جهة الاقتضاء والفيضان او من قبل الحاجة الذاتية والاستدعاء الافتقاري من حيث كون الشيء رشحي الوجود ظلي الجوهر استنادي الحقيقة تعلقي الذات وهذا لا ينفك عن كون الشيء واجب الحصول للغير الذي هو ينبوع فيضه وسحاب رشحه وبحر نداه فالممكن مع ذاته بالامكان والجواز ومع جاعله التام بالوجوب والضرورة سواء اخذ هذا اللصوق والالتحاق والالتجاء من قبل ذاته الفاقرة الرشحية التعلقية او من قبل اقتضاء مبدعه الفياض الوهاب الباسط على من يشاء بغير حساب فالحق ان اضافات ذات الواجب تع الى الممكنات ونسبة الخلاقية القيومية اليها واضوائه الساطعة على الذوات القابلة للوجود ليست متاخرة عن تلك المهيات الممكنة وليست اضافته كسائر الاضافات التي تكون بين الاشياء وتكون متاخرة عن المنسوب والمنسوب اليه بل انما يكون مصداق صفاته الاضافية ذاته بذاته يعني ان نفس ذاته بذاته كافية لانتزاع النسبة والمنسوب اليه فكما ان بعلمه الكمالي الاجمالي يعلم جميع الاشياء ونسبتها اليه تع وبقدرته الذاتية الكاملة يفهم جميع المقدورات فكذلك ذاته كافية في انتزاع جميع اللواحق وكيفية لحوقها ونسبتها واضافتها اليه تعالى فليس في عالم الالهية وصقع ربوبيته شيء من المعاني العدمية كالعدم والامكان والظن والهزل والحدوث والزوال والتجدد والتصرم والفقر والعجب من الشيخ وشدة توغله في العلوم وقوة حدسه وذكائه في المعارف انه قصر ادراكه عن فهم هذا المعنى واعجب من ذلك انه مما قد تفطن به في غير الشفا حيث ذكر في التعليقات ان الاشياء كلها واجبات للاول تعالى وليس هناك امكان البتة وفي كتاب اثولوجيا المنسوب الى المعلم الاول تصريحات واضحة بان الممكنات كلها حاضرة عند المبدء الاول على الضرورة والبت واما ما ترى من تجدد الاشياء وتعاقبها وتغيرها فهذا بالقياس الى بعض اوعية الوجود فان الزوال والغيبة عن بعض الموجودات لا يستلزم الزوال والغيبة عن بعض آخر فكيف عن حقيقة الوجود المحيط بجميع الاشياء الحافظ لكل المراتب والانحاء وسيجئ تحقيق هذا المقام من ذي قبل ان شاء الله تعالى المفضل المنعام

فصل في ان واجب الوجود واحد لا بمعنى ان نوعه منحصر في شخصه على ما توهم اذ لا نوع لحقيقة الوجود كما مر بمجرد كونه متشخصا بنفس ذاته لا يوجب استحالة واجب وجود آخر من دون الرجوع الى البرهان كما زعمه بعض الناس حيث قال ان ما بينا من ان التعين نفس حقيقته يكفي في اثبات توحيده فان التعين اذا كان نفس ماهية شيء كان نوعه منحصرا في شخصه بالضرورة وانما قلنا لا يكفي ذلك لاحتمال الوهم ان يكون هناك حقايق متخالفة واجبة الوجود وتعين كل منها نفس حقيقته فلا بد مع ذلك من استيناف برهان على نفي تعدد واجب الوجود في معنى واجب الوجود فنقول لو فرضنا موجودين واجبي الوجود لكانا مشتركين في هذا المفهوم ومتغايرين بحسب ذاتيهما بامر من الامور وما به الامتياز اما ان يكون تمام الحقيقة في شيء منهما فيكون وجوب الوجود المشترك بينهما خارجا عن حقيقة احدهما وهو مستحيل لما مر من ان وجوب الوجود نفس حقيقة الواجب واما ان يكون جزء حقيقته فيلزم التركيب فيه والتركيب يستلزم الاحتياج الى الاجزاء وكل محتاج ممكن واما ان يكون خارجا عن الحقيقة فيلزم ان يكون الواجب في تعينه محتاجا الى غيره لان تعين الشيء اذا كان زائدا على حقيقته عرضيا لها يلزم ان يكون معللا لان كل ما هو عرضي لشيء فهو معلل اما بذلك الشيء وهو ممتنع لان العلة بتعينها سابق على المعلول وتعينه فيلزم تقدم الشيء على نفسه واما بغير ذلك الشيء فيكون محتاجا اليه في وجوده كما في تعينه اذ التعين للشيء اما عين وجوده او في مرتبة وجوده والاحتياج في الوجود ينافي كون الشيء واجبا بالذات قيل هيهنا بحث لان معنى قولهم وجوب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود انه يظهر من نفس تلك الحقيقة اثر صفة وجوب الوجود لا ان تلك الحقيقة

عين هذه الصفة فلا يكون اشتراك موجودين واجبي الوجود في وجوب الوجود الا ان يظهر من نفس ذات كل منهما اثر صفة وجوب الوجود فلا منافاة بين اشتراكهما في وجوب الوجود وتمايزهما بتمام الحقيقة ونحن نقول ان معنى كلام الحكماء وجوب الوجود عين حقيقة واجب الوجود هو ان ذاته بنفس ذاته مصداق للموجودية ومحكي عنها بالوجود بلا انضمام امر او ملاحظة حيثية اخرى اية حيثية كانت حقيقية او اضافية او سلبية وتوضيح ذلك انك كما قد تعقل المتصل مثلا نفس المتصل بما هو متصل كالجزء الصوري للجسم من حيث انه جسم وقد تعقل شيئا ذلك الشيء هو الموصوف بكونه متصلا كالمادة فكذلك قد تعقل واجب الوجود نفس واجب الوجود وقد تعقل شيئا ذلك الشيء واجب الوجود ومصداق الحكم به ومطابقه والمحكي عنه في الاول حقيقة الموضوع وذاته فقط وفي الثاني هي مع حيثية اخرى هي صفة قائمة به وكل واجب الوجود لم يكن بحسب صرف حقيقته ونفس ماهيته واجب الوجود بل يكون تلك الحقيقة متصفة بكونها واجبة الوجود لا في مرتبة ذاتها بل بحسب درجة متاخرة عن درجة ذاتها من حيث هي هي حتى يكون وجوب الوجود عرضيا لا ذاتيا لها ففي اتصافها به ولحوقه بها يحتاج الى سبب اذ كل عرضي كذلك فلا بد لها في اتصافها به من عروض هذا الامر والى جاعل يجعلها كذلك او يجعلها بحيث ينتزع منه هذا المعنى غير ذاتها اذ جاعلية الشيء لنفسه في وجوده ووجوبه مما قد ابطلناها بالبرهان الشديد القوة فاذن تلك الحقيقة تكون في حد ذاتها ممكنة وبالجاعل صارت واجبة الوجود فلا يكون واجبا لذاته فكل واجب الوجود لذاته فهو نفس واجب الوجود لذاته لا انه شيء ذلك الشيء مما قد عرض له واجب الوجود عرضا لزوميا او مفارقيا هذا **رجم شيطان** وليعلم ان البراهين الدالة على هذا المطلب الذي هو من اصول المباحث الالهية كثيرة لكن تتميم جميعها مما يتوقف على ان حقيقة الواجب تع هو الوجود البحت القائم بذاته المعبر عنه بالوجود المتاكد وان ما يعرضه الوجوب او الوجود فهو في حد نفسه مع قطع النظر عن ارتباطه وتعلقه بغيره ممكن ووجوبه كوجوده يستفاد من الغير وهذه المقدمة مما ينساق اليها البرهان ويصرح بها في كتب اهل العلم والعرفان وقد اسلفنا القول فيها وبها يندفع ما تشوشت به طباع الاكثرين وتبلدت اذهانهم مما ينسب الى ابن كمونة وقد سماه بعضهم بافتخار الشياطين لاشتهاره بابداء هذه الشبهة العويصة والعقدة العسيرة الحل فاني قد وجدت هذه الشبهة في كلام غيره ممن تقدمه زمانا وهي انه لم لا يجوز ان يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان بتمام الحقيقة يكون كل منهما واجب الوجود بذاته ويكون مفهوم واجب الوجود منتزعا منهما مقولا عليهما قولا عرضيا فيكون الاشتراك بينهما في هذا المعنى العرضي المنتزع عن نفس ذات كل منهما والافتراق بصرف حقيقة كل منهما ووجه الاندفاع ان مفهوم واجب الوجود لا يخلو اما ان يكون فهمه عن نفس ذات كل منهما من دون اعتبار حيثية خارجة عنها اية حيثية كانت او مع اعتبار تلك الحيثية وكلا الشقين مستحيل اما الثاني فلما مر من ان كل ما لم يكن ذاته مجرد حيثية انتزاع الوجود والوجوب بالفعلية والتمام فهو ممكن في حد ذاته ناقص في جوهره بنفسه واما الاول فلان مصداق حمل مفهوم واحد ومطابق صدقه بالذات وبالجملة ما منه الحكاية بذلك المعنى وبحسب التعبير عنه به مع قطع النظر عن اية حيثية واية جهة اخرى كانت لا يمكن ان يكون حقايق متخالفة الذوات متباينة المعاني غير مشتركة في ذاتي اصلا وظني ان من سلمت فطرته التي فطر عليها عن الامراض المغيرة لها عن استقامتها يحكم بان الامور المتخالفة من حيث كونها متخالفة بلا حيثية جامعة فيها لا يكون مصداقا لحكم واحد ومحكيا عنها به نعم يجوز ذلك اذا كانت تلك الامور متماثلة من جهة كونها متماثلة كالحكم على زيد وعمرو بالانسانية من جهة اشتراكهما في تمام الماهية لا من حيث عوارضها المختلفة المتخصصة او كانت مشتركة في ذاتي من جهة كونها كذلك كالحكم على الانسان والفرس بالحيوانية من جهة اشتمالهما على تلك الحقيقة الجنسية او في عرضي كالحكم على الثلج والعاج بالابيضية من جهة اتصافهما بالبياض او كانت تلك الامور المتباينة متفقة في امر خارج نسبي كالحكم على مقولات الممكنات بالوجود من حيث انتسابها الى الوجود الحق تع عند من يجعل وجود الممكنات امرا عقليا انتزاعيا وموجوديتها باعتبار نسبتها الى الوجود القائم بنفسه او كانت متفقة في مفهوم سلبي كالحكم على ما سوى الواجب بالامكان لاشتراكها في سلب ضرورتي الوجود والعدم لذواتها واما ما سوى اشباه تلك الوجوه التي ذكرناها من الجهات الاتفاقية فلا يتصور الحكم فيها بامر مشترك بلا جهة جامعة ذاتية او عرضية فاذا حكمنا على امور متباينة الذوات بحكم واحد بحسب مرتبة ذواتها في انفسها بلا انضمام امر آخر او اعتبار جهة اخرى غير انفسها فلا بد هناك مما به الاتفاق وما به الاختلاف الذاتيين فيها فيستدعي التركيب بحسب جوهر الذات من امرين احدهما يجري مجرى الجنس والمادة والآخر يجري مجرى الفصل والصورة والتركيب باي وجه كان ينافي كون الشيء واجب الوجود بالذات بل نقول اذا نظرنا الى نفس مفهوم الوجود المصدري الانتزاعي المعلوم بديهة ادانا النظر والبحث الى ان حقيقته وما ينتزع هو منه امر قائم بذاته هو الواجب الحق والوجود المطلق الذي لا يشوبه عموم ولا خصوص ولا تعدد ولا انقسام اذ كلما وجد

هذا الوجود فرضا لا يمكن ان يكون بينه وبين شيء آخر له ايضا هذا الوجود فرضا مباينة اصلا وتغاير فلا يكون اثنان بل يكون هناك ذات واحدة ووجود واحد كما اشار اليه صاحب التلويحات بقوله صرف الوجود الذي لا اتم منه كلما فرضته ثانيا فاذا نظرت فهو هو اذ لا ميز في صرف شيء فوجوب وجوده الذي هو ذاته تعالى بذاته يدل على وحدته كما في التنزيل شهد الله انه لا اله الا هو وعلى موجودية الممكنات به كما في قوله تعالى اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد **برهان عرشي** ولنا بتاييد الله تعالى وملكوته الاعلى برهان آخر عرشي على توحيد واجب الوجود تعالى يتكفل لدفع الاحتمال المذكور ويستدعي بيانه تمهيد مقدمة وهي ان حقيقة الواجب تعالى لما كانت في ذاته مصداقا للواجبية ومطابقا للحكم عليه بالموجودية بلا جهة اخرى وغير ذاته والا لزم احتياجه في كونه واجبا وموجودا الى غيره كما مر من البيان وليست للواجب تعالى جهة اخرى في ذاته لا يكون بحسب تلك الجهة واجبا وموجودا والا يلزم التركيب في ذاته من هاتين الجهتين ابتداء او مالا آخرة وقد تحقق بساطته تعالى من جميع الوجوه كما سيجيء فح نقول يلزم ان يكون واجب الوجود بذاته موجودا وواجبا بجميع الحيثيات الصحيحة وعلى جميع الاعتبارات المطابقة لنفس الامر والا لم يكن حقيقته بتمامها مصداق حمل الوجود والوجوب اذ لو فرض كونه فاقدا لمرتبة من مراتب الوجود ووجه من وجوه التحصل او عادما لكمال من كمالات الموجود بما هو موجود فلم يكن ذاته من هذه الحيثية مصداقا للوجود فيتحقق في ذاته جهة امكانية او امتناعية يخالف جهة الفعلية والتحصل فيتركب ذاته من حيثيتي الوجوب وغيره من الامكان والامتناع وبالجملة ينتظم ذاته من جهة وجودية وجهة عدمية فلا يكون واحدا حقيقيا وهذا مفاد ما مر في الفصل السابق ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الحيثيات فاذا تمهدت هذه المقدمة التي مفادها ان كل كمال وجمال يجب ان يكون حاصلا للذات الواجبي تعالى وان كان في غيره يكون مترشحا عنه فائضا من لدنه فنقول لو تعدد الواجب بالذات لا يكون بينهما علاقة ذاتية لزومية كما مر من ان الملازمة بين الشيئين لا تنفك عن معلولية احدهما للآخر او معلوليتهما كل منهما لامر ثالث فعلى اي واحد من التقديرين فيلزم معلولية الواجب وهو خرق فرض الواجبية لهما فاذن لكل منهما مرتبة من الكمال وحظ من الوجود والتحصل لا يكون هو للآخر ولا منبعثا عنه ومترشحا من لدنه فيكون كل واحد منهما عادما لنشأة كمالية وفاقدا لمرتبة وجودية سواء كانت ممتنعة الحصول له او ممكنة فذات كل واحد منهما بذاته ليست محض حيثية الفعلية والوجوب والكمال بل يكون ذاته بذاته مصداقا لحصول شيء وفقد شيء آخر من طبيعة الوجود ومراتبه الكمالية فلا يكون واحدا حقيقيا والتركيب بحسب الذات والحقيقة ينافي الوجوب الذاتي فالواجب الوجود يجب ان يكون من فرط الفعلية وكمال الوجود جامعا لجميع النشآت الوجودية والحيثيات الكمالية التي بحسب الوجود بما هو وجود وللموجود بما هو موجود فلا مكافئ له في الوجود والفضيلة بل ذاته بذاته يجب ان يكون مستند جميع الكمالات ومنبع كل الخيرات وهذا البرهان وان لم يسمع للمتوسطين فضلا عن الناقصين لابتنائه على كثير من الاصول الفلسفية والمقدمات المطوية المتفرقة في مواضع هذا الكتاب لكنه عند من رتاض نفسه بالفلسفة يرجح على كثير من البراهين الشديدة القوة **فصل** في استيناف القول في الجهات الثلث ودفع شكوك قيلت في لزومها ان من التشكيكات الفخرية في هذه الجهات العقلية التي هي عناصر العقود وموادها بحيث لا يخرج عنها شيء من الاحكام والاوصاف ان الوجود الواجبي لو كان ملزوما للوجوب لزم كون الوجوب معلولا له وكل معلول ممكن لذاته وكل ممكن لذاته واجب لعلته فيتقدم على هذا الوجوب وجوب آخر لا الى نهاية والجواب على ما ذكره الحكيم الطوسي انه لا يلزم من كون الوجوب لازما كونه معلولا فان الحق ان الوجوب والامكان والامتناع امور معقولة تحصل في العقل من اسناد بعض المتصورات الى الوجود الخارجي وهي في انفسها معقولات للعقل بشرط الاسناد المذكور وليست بموجودات في الخارج حتى يكون علة للامور التي تستند اليها او معلولا لها كما ان تصور زيد ان كان معلولا لمن يتصوره لا يكون علة لزيد ولا معلولا له وكون الشيء واجبا في الخارج هو كونه بحيث اذا عقله عاقل مسندا الى الوجود الخارجي لزم في عقله معقول هو الوجوب ومنها ان نقيض الوجوب وهو اللاوجوب عدمي فيكون هو ثبوتيا وايضا هو تأكد الوجود فكيف يكون عدميا والجواب انه ليس عدميا بمعنى المعدوم المطلق او بمعنى ما يؤخذ في مفهومه سلب شيء بل بمعنى المعدوم العيني الموجود في الذهن والنقيضان وان اقتسما جميع المفهومات لكن لا يلزم صدقهما كليا على جميع الموجودات العينية الا ترى ان الممتنع والممكن العام نقيضين واحدهما وهو الممتنع معدوم وليس يلزم ان يكون كل ممكن بالامكان العام موجودا في الخارج بل ربما لا يوجد الا في الذهن ومنها ان ثبوت شيء لشيء لا يستلزم ثبوت الثابت في ظرف الاتصاف كما هو المقرر عندهم بل انما يستلزم ثبوت المثبت له في ذلك الظرف نعم اذا كان بعض الامور الذهنية كالعمى مثلا ثابتا في الخارج لشيء ومن المشهورات المسلمة ان وجود الصفة في نفسها هو وجودها

للموصوف بها بعينه فاذن يكون لمثل هذا الامر وجود عيني فيكون من قبيل الاعراض الموجودة في الخارج والعقل يأبى من عد هذا المفهوم وامثاله من الموجودات العينية فضلا عن جعله من الاعراض والجواب يستفاد مما سبق من الفرق بين معنى الوجود الرابطي وان احدهما وهو الوجود الذي في الهليات المركبة غير الآخر وهو وجود الاعراض والصور الحالة وان قولنا وجود ج مثلا هو بعينه وجود لب معناه غير معنى قولنا وجود ج في نفسه هو انه موجود لب وان ج في الاول لا بد وان يكون من الامور الموجودة في نفسها لا بالعرض بخلاف الثاني ومن لم يحصل الفرق بين المعنيين تحير بل ربما يلزم القائل اللازم والتزم ومن حق الامر يعرف انه قد يكون الشيء ممتنع الوجود في نفسه بحسب الاعيان ممكن الوجود الرابطي بالقياس الى الغير ومن ههنا ايضا نشأت الشبهة التي اوردها طائفة من اهل الشغب والجدال على المحصلين من الفلاسفة العظام وهي انه اذا لم يكن للامكان صورة في الاعيان لم يكن الممكن ممكنا الا في الاذهان وفي اعتبار العقل فقط لا في الاعيان فيلزم ان يكون الممكن في الخارج اما ممتنعا او واجبا لعدم خروج شيء عن المنفصلة الحقيقية ولك ان تدفعها بما تحصلت انه لا يلزم من صدق الحكم على الشيء بمفهوم بحسب الاعيان ان يكون ذلك المفهوم واقعا في الاعيان وايضا يجري هذا الاحتجاج في الامتناع وليس للامتناع الممتنع صورة في الاعيان فالحل ما ذكرناه **تصالح اتفاقي** ان ما اشتهر من الحكماء المشائين اتباع المعلم الاول الحكم بوجود هذه المعاني العامة كالوجوب والامكان والعلية والتقدم ونظائرها وانهم يخالفون الاقدمين من حكماء الرواقيين حيث قالوا ان نحو وجود هذه المعاني انما هو بملاحظة العقل واعتباره فمنشأ ذلك ما حققناه وفي التحقيق وعند التفتيش لا تخالف بين الرايين ولا منافضة بين القولين فان وجودها في الخارج عبارة عن اتصاف الموجودات العينية بها بحسب الاعيان وقد دريت ان الوجود الرابط في الهلية المركبة الخارجية لا ينافي الامتناع الخارجي للمحمول فعلى ما ذكرنا يحمل كلام ارسطو واتباعه فلا يرد عليهم تشنيعات المتاخرين سيما الشيخ المتاله صاحب الاشراق ومما حققت انكشف لك ضعف ما وقع التمسك به في بعض المسطورات الكلامية من ان عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي وهما مفاد لا امكان له وامكانه لا يوجب كون الامكان ثبوتيا وان كل عدم فانه يعرف ويتحقق بالوجود فما يكون له عدم يكون له ثبوت بعد ما له ثبوت فهو ثابت فانه ان عني به اثبات ان الامكان من الموجودات العينية فالكذب فيه ظاهر وان عني به انه ليس من الاعدام بل من المحمولات العقلية على الهيئات العقلية والعينية فذلك هو المرام عند المحصلين من الحكماء العظام ومعنى امكانه لا سلب الوجود العيني عن مفهوم الامكان ومعنى لا امكان له عدم صدق الامكان عليه كما في سائر الطبائع الذهنية التي هي اوصاف الاشياء ولا يحمل عليها الوجود في الاعيان وعدم حمل الموجود على شيء لا ينافي حمله على الاشياء العينية وصدقه عليها وهذا احد معنيي الوجود الرابطي واما التعريف بالوجود فانما يلزم في العدم لكونه سلب الوجود لا في مطلق السلوب للاشياء فان من السلب سلب لطبيعة العدم فضلا عن طبيعة اخرى نعم لا يكون المسلوب سلبا لسلبه فيكون ثبوتيا اضافيا وهو المعتبر في تحديد السلب بهذه الطبيعة الاطلاقية كما في الشفاء ان الثبوت واعني به الاضافي المطلق اعم من ان يكون حقيقيا في نفسه او بالاضافة فقط يقع جزء من بيان السلب لا انه موجود في السلب كما ذهب اليه بعض اتباع المشائين من مفسري كلام ارسطاطاليس فالمسلوب يستحيل ان يوجد مع سلبه ومن قال ان البصر جزء من العمى وان الاعدام تعرف بملكاتها ليس يعني به ان البصر موجود مع العمى بل يريد ان العمى لا يمكن ان يحد الا بان يضاف السلب الى البصر في حده فيكون البصر جزء من البيان لا من نفس العمى وستعلم في مباحث الماهية ان الحد قد يزيد على المحدود ومنها ان جعل الامكان وقسيميه واشباهها من المعاني العقلية انما يقطع لزوم التسلسل المتولدة لا الى نهاية له في الخارج وليس يحسم لزوم التسلسل في اعتبار العقل بحسب الملاحظة التفصيلية فان اتصاف الشيء بالامكان يلزم ان يكون على سبيل اللزوم والا لزم جواز الانقلاب فيكون لامكان الشيء وجوب في العقل واتصافه بذلك الوجوب على سبيل الوجوب وهكذا الى غير النهاية على ان كون الاتصاف بالامكان على اي حال من عناصر العقود يوجب اللانهاية ايضا والجواب ان التسلسل ههنا بمعنى لا يقف لانه حاصل من اعمال الذهن من غير ان ينساق اليه الامر بحسب نفسه وينقطع بانقطاع اعتبار العقل وتحقيق هذا المقام ان كون الشيء معقولا منظورا فيه للعقل غير كونه آلة للعاقل في تعقله اذ لا ينظر فيه بل انما ينظر به ما دام كونه كذلك مثلا اذا عقلنا الانسان مثلا بصورة في عقلنا ويكون معقولنا الانسان فنحن ح لم ننظر في الصورة التي بها نعقل الانسان ولا نحكم عليها بحكم ولا نحكم عليها حين حكمنا على الانسان انه جوهر بكونها جوهرا او عرضا ثم اذا نظرنا في تلك الصورة الحاصلة وجعلناها معقولة منظورا اليها وجدناها عرضا قائما بغيره وما وجد في كلام اهل التحقيق ان الصورة الحاصلة في العقل هي المعقولة بالذات لا ما خرج عن التصور عنوا بذلك انها في كونها معقولة لا تحتاج الى صورة اخرى تكون هي آلة ادراكها لا انا اذا عقلنا ماهية الانسان وحكمنا عليه بكونه جوهرا حيوانيا

جرميا يكون المنظور اليه هو الصورة العقلية التي من جملة الكيفيات النفسانية لان هذا بين الفساد فكذلك الامكان ومقابلاه كالآلة للقوة العاقلة بها يتعرف حال الماهيات بحسب نحو وجودها وكيف يعرض لها ولا ينظر في حال الملاحظة الى كون شيء من الثلاثة موجودا او معدوما ممكنا او واجبا او ممتنعا ثم ان التفت العقل الى شيء منها ونظر في نحو وجوده لم يكن هو بذلك الاعتبار امكانا للشيء ولا وجوبا ولا امتناعا له بل كان عرضا موجودا في محل هو العقل وممكنا في ذاته فما كان قبل هذا وجوبا مثلا او امكانا صار شيئا ممكنا وهكذا ابدا المعاني الحرفية والمفهومات الادوية اذا صارت منظورا اليها معقولة بالقصد محكوما عليها او بها انقلبت اسمية استقلالية بعدما كانت حرفية تعلقية وهذا الانقلاب غير مستحيل لانه كانقلاب المادة الى الصورة والجنس الى الفصل والقوة الى الفعل والناقص الى التام لا كانقلاب الصورة الى الصورة والنوع المحصل الى النوع المحصل لان الروابط والادوات حين كونها كذلك ليست شيئا من الاشياء المحصلة التامة بل نسب الى الاشياء وفرق بين الشيء ونسبة الشيء وكذا فرق بين كون الشيء شيئا او قوة على شيء اذ القوة بما هي قوة ليست شيئا من الاشياء اصلا اللهم الا باعتبار اخر غير اعتبار كونه قوة حتى ينجر الامر الى ما لا جهة فيه سوى كونه قوة كالهيولى الاولى التي لا تركيب فيها من جهتين يكون باحدهما بالقوة وبالاخرى بالفعل وما قرع سمعك ان المعنى الادوي كالوجود النسبي والاستقلالي كالوجود المحمولي متباينان بالذات يرام به ما افدناك تحقيقه لا ان لهما ذاتين متباينتين فان الرابطة لا ذات لها اصلا كالمرآة التي لا لون لها ولا حقيقة اصلا ولهذا تقبل الالوان ويظهر بها الحقائق والتباين بين شيئين قد يكون بحسب المفهوم والعنوان من غير ان يكون لكل منهما بحسب ذاته حقيقة محصلة يتغايران بها بل الاختلاف بينهما كالاختلاف بين المحصل واللامحصل الذي له ان يصير محصلا والشيء واللاشيء الذي في قوته ان يصير شيئا

قاعدة واذا تحققت الامر في هذه المعاني ومعنى انقطاع سلسلتها بانقطاع اعتبار العقل فاجعله لسلوبا مطردا في جميع الطبائع العامة المتكررة كالوحدة والوجود واللزوم ومضاهياتها سواء كانت بازائها في الاعيان شيء ام لا فان الوجود والوحدة مع ان حقيقتهما واقعة في الاعيان بل حقيقة الوجود هي احق الاشياء بالوقوع العيني لكن مفهوما هما من المعاني المتكررة في العقل فان لحقيقة الوجود موجودية وللموجودية موجودية اخرى وهكذا الى ان يعتبرها العقل لكن مصداق هذه الاتصافات الغير المتناهية بحسب اعتبار العقل حقيقة الوجود التي هي بنفسها موجودة وكذا الكلام في الوحدة فان رجع احد وقال ان العقل يجد ان شيئا من اللزومات الصحيحة الانتزاع الى لا نهاية لو لم يكن محكوما عليه بامتناع الانفكاك عن اللزوم الاول لانسدت الملازمة الاولى فيجب ان يصدق الحكم الايجابي الاستغراقي باللزوم على كل لزوم لزوم الى لا نهاية والموجبة تستدعي وجود الموضوع فيلزم تحقق اللزومات لكونها موضوعا للايجابات صادقة قلنا له لم تتذكر ما بيناه لك وسقنا اليه فطانتك كيلا تعمل روية من ان اللزوم انما يكون لزوما اذا اعتبر رابطة لا مفهوما من المفهومات فاذن هو بما هو لزوم ليس شيئا من الاشياء حتى يحكم عليه بلزوم او عدم لزوم ثم اذا لوحظ بما هو مفهوم من المفهومات ووصف ما من الاوصاف استؤنف النظر في لزومه او لا لزومه فالموصوف بامتناع الانفكاك عن الملزوم ليس الا اللزوم الملتفت اليه والمنظور فيه بالذات لا بما هو لزوم ولا ضرورة في كون كل لزوم ملتفتا اليه منظورا فيه بالذات فلا محالة تنقطع خطرات الاوهام في مرتبة من المراتب وهذا اولى مما تجشمه صاحب حواشي التجريد في فك هذه العقدة ان تلك اللزومات موجودة في نفس الامر بوجود ما ينتزع هي منه وليست موجودة بصور متغايرة والوجود الذي هو مقتضى صدق الموجبة اعم من الثاني فان الموجبة اذا كانت خارجية اقتضى صدقها وجود موضوعها في الخارج اعم من ان يكون بصورة تخصه كوجود الجسم او لا كوجود الجزء المتصل الواحد بوجود كله فان هذا الجزء قد يصير موضوع الموجبة الصادقة كما اذا كان احد قسمي المتصل حارا والاخر باردا فيصدق الايجاب الخارجي عليه وان كانت ذهنية اقتضى صدقها وجود الموضوع في الذهن على احد الانحاء وكما ان خصوص القضية الخارجية قد يقتضي نحوا خاصا من الوجود كالحكم بالتحيز فانه يقتضي الوجود المستقل وصدق الحكم على الجوهر بخواصه فانه يقتضي النحو الخاص به كل خصوصيات الاحكام الذهنية قد يقتضي خصوصيات الوجود كما ان المطلقة تقتضي وجود الموضوع بالفعل والممكنة بالامكان والدائمة بالدوام نقول ايضا لزوم شيء لاخر قد يكون بحسب الوجود بالفعل من كلا طرفي الملزوم واللازم بان يمتنع انفكاك الملزوم في وجوده بالفعل عن وجود اللازم بالفعل وقد يكون بحسب الوجود بالفعل من احد الطرفين بخصوصه دون الاخر كلزوم انقطاع الامتداد للجسم فان معناه انه يمتنع وجود الجسم بدون كونه بحيث يصح ان ينتزع منه انقطاع الامتداد فانقطاع الامتداد بحسب كونه صحيح الانتزاع منه لازم لوجود الجسم بالفعل وقد يكون من كلا الطرفين بحسب حيثية صحة الانتزاع ومن هذا القبيل لزوم اللزوم فان مرجعه ان اللزوم لا يمكن صحة انتزاعه من شيء الا وهو بحيث يصح منه انتزاع اللزوم وهكذا فيكفي في صدق الحكم عليه صحة انتزاع اللزوم منه في هذا النحو من الوجود اي صحة انتزاعه عن موجود

بالفعل كما ان القضية الممكنة يكفي في صدقها امكان وجود الموضوع انتهى كلامه وذلك لانه مع كونه قدحا في نفسه وبالغ في التدقيق لم يبلغ كلامه حد الاجداء لان اللزوم بمجرد كونه صحيح الانتزاع عن شيء بالقوة من غير ان يصير منتزعا بالفعل لا يصح ان يقع موضوعا للايجاب ويحكم عليه باللزوم او اللالزوم لانه بهذا الاعتبار من الروابط الغير المستقلة في الملحوظية واذا لوحظ بالفعل وحكم عليه باللزوم صار مفهوما من المفهومات الموجودة في العقل الملحوظة بالقصد فله بهذا الاعتبار وجود في نفسه وان كان في النفس وليس بهذا الاعتبار موجودا بالعرض انتزاعيا بل حقيقيا ذهنيا فوجودها بوجود ما ينتزع منه من قبيل الاول الذي يمتنع ان يكون موضوعا لحكم ايجابي بل ولا سلبي ايضا ووجود الموصوف لا يمكن ان يكون بعينه وجود الصفة سواء كانت حقيقية او انتزاعية والا لبطل الفرق بين الذاتي والعرضي فان وجود السماء مثلا في ذاتها غير وجود الفوقية الثابتة اذ السماء في مرتبة وجود ذاتها سماء لا غير وانما الفوقية تعرضها بحسب وجود ثان لها يكون متأخرا عن وجود ذاتها لذاتها فالحق على ما مر من ان اللزوم لتحقق رابطي يكفي في كون احد الشيئين لازما والاخر ملزوما وهذا النحو من الوجود الرابطي وان كان معزوا الى الخارج اذا كان اتصاف الملزوم بالامر اللازم في الخارج لكن ليس هو نحو وجود الملزوم في نفسه لان نحو وجوده في نفسه والحصول الذي يليق به حين تحققه مع قطع النظر عن كونه رابطا بين شيئين بل عند ملاحظة ماهيته وحقيقته في نفسه ليس الا في ظرف الذهن وان كانت ملاحظة في نفسه لا ينفك عن اتصافه بكونه رابطة بين شيئين وهذا كما في ملاحظة السلوب والاعدام فانها وان كانت حقيقتها سلوب الاشياء واعدامها لكن للعقل ان يلحظها كذلك واذا صارت معقولة فقد عرض لها نحو من الوجود ثم مع ذلك لا ينسلخ عن كونها سلوبا واعداما لان ماهيتها كذلك وقد مر ان الوجود مما وقع ظله العمومي الانبساطي على جميع الماهيات والمفهومات حتى على مفهوم العدم وشريك الباري واجتماع النقيضين فمفهوم المعنى الرابطي معنى رابطي بحسب الحمل الذاتي الاولي لا بحسب الحمل الشائع الصناعي فتدبر فيه ثم ان في كلامه بعضا من موضع الانظار اما اولا فلان ابعاض المتصل الواحد قبل ان يقع فيه كثرة واثنينية بنحو من انحاء القسمة الخارجية ولو بحسب اختلاف عرضين قارين او غير قارين لا يمكن الحكم الايجابي عليها بشيء حكما صادقا بحسب الخارج فاذا حدثت الاثنينية صار كل واحد منهما له وجود في الخارج وقبل القسمة ليس شيء منهما موجودا اصلا انما الموجود هو المادة القابلة لهما بعد وجودهما المستعدة لهما قبل حدوثهما ثم الوجود على رأيه امر عقلي انتزاعي نسبي لا تحصل له الا بما ينتزع منه فيكون وحدته بوحدة ما ينتزع منه وكثرته بكثرته فكيف يكون الاشياء المتعددة من حيث تعددها موجودة بوجود واحد واما ثانيا فلان خصوصيات الاحكام وان اقتضت خصوصيات الوجود لموضوعاتها لكن ليس يكفي في الحكم على شيء بحال خارجي وجوده الانتزاعي بل نقول ما ذكره من ان خصوصيات الاحكام مما يقتضي خصوصيات الوجود للموضوعات ينافي ما فرعه عليه من الاكتفاء في الحكم على شيء بحال واقعي بالفعل بوجوده الانتزاعي الذي هو بالقوة وبعد ان يخرج من القوة الى الفعل يكون ظرف تحققه ووعاء ثبوته الذهن فقط دون الخارج واما ثالثا فلان القضية الممكنة وان لم يقتض صدقها الوجود بالفعل للموضوع في الاعيان لكنها اقتضت الوجود بالفعل في الذهن على وفاق سائر القضايا ولا شك ان القضايا التي كلامنا فيها اشد استدعاء لوجود الموضوع من الممكنات وكيف يتصور الاكتفاء في وجود موضوعها بنحو من الثبوت الانتزاعي الذي مرجعه الى عدم الثبوت لا خارجا ولا ذهنا الا بعد ان يصير منظورا اليه واما رابعا فلان عدم اقتضاء الممكنة وجود الموضوع بالفعل ليس معناه انه يمكن لنا ان نحكم على زيد بانه كاتب بالامكان من غير ان يكون موجودا في الاعيان كيف والكتابة بالامكان حال خارجي لزيد والحال الخارجي لشيء لا ينفك عن وجوده الخارجي بل معناه ان القضية الممكنة من جهة امكان الاتصاف بالمحمول لا تستدعي وجود الموضوع اي كيفية الرابطة اذا كانت امكانا فالقضية من حيث كون جهة الرابطة فيها امكانا لا يستدعي الوجود للموضوع بخلاف الضرورة والدوام وغيرهما وهذا لا يستلزم عدم اقتضائها له من حيثية اخرى كما باعتبار اصل الحكم الخارجي مع قطع النظر عن جهاته وعدم اقتضاء بعض الجهات لوجود الموضوع لا يستلزم عدم اقتضاء نفس الحكم له والكلام في نفس الاحكام لا في جهاتها على ان الجهة فيما نحن فيه هي الضرورة

فصل في استقراء المعاني التي يستعمل فيها لفظ الامكان ان لفظ الامكان في استعمالات الجمهور من الناس يقع على ما في قوة سلب امتناع ذات الموضوع او سلب امتناع النسبة بين طرفي العقد والامتناع هو ضرورة انتفاء الموضوع في نفسه او ضرورة عدم النسبة وبالجملة ضرورة الجانب المخالف بالقياس الى احد هذين الامرين فصار معنى الامكان بحسب استعمالهم سلب ضرورة الطرف المقابل وانما يوصف به النسبة المتحققة على طريقة المجاز من باب وصف الشيء بحال متعلقه الغير الواقع في نفس الامر فعندهم ما ليس بممكن فهو ممتنع والممكن واقع على الواجب وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع ولا يقع على الممتنع الذي يقابله لا على ان هناك طبيعة جامعة لهما في نفس الامر لان ما في نفس الامر اما الوجوب او الامكان وانما ذلك في تصور العقل واعتباره مفهوما ما

لنما في نفس الامر وبحسب الواقع ليس الا احد الامرين لا طبيعة مبهمة متحصلة بهما مع قطع النظر عن اعتبار العقل وتعمله ولذلك ليس هو مادة
بل جهة ثم انصرف عن الوضع الاول بان اعتبر ذلك المعنى تارة في طرف الايجاب كما في الوضع الاول وتارة في طرف السلب اذ من شان الامتناع
الدخول على كل منهما فوقع على الممتنع وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع وتخلى عن الواجب فصار الامكان مقابلا لكل من ضروريى الجانبين اذ بحسب
دخوله على الايجاب قابل بضرورة السلب وبحسب دخوله على السلب قابل بضرورة الايجاب وقد لزم وقوع الامكان على ما ليس بواجب ولا ممتنع في
حالتيه جميعا او وضع منقولا خاصا لسلب الضرورة في جانبي الايجاب والسلب جميعا وهو الامكان الحقيقي المقابل للضروريين جميعا وهو اخص
من المعنى الاول فكان المعنى الاول امكانا عاما او عاميا والثاني خاصا او خاصيا بحسب الوجهين وصارت الاشياء بحسبه على ثلثة اقسام
واجب وممتنع وممكن كما كانت بحسب المفهوم الاول قسمين واجبا وممكنا او ممتنعا وممكنا ثم قد يستعمل ويراد به ما يقابل جميع الضرورات ذاتية
كانت او وصفية او وقتية وهو احق باسم الامكان من المعنيين السابقين لان هذا المعنى من الممكن اقرب الى حاق الوسط بين طرفي الايجاب
والسلب كالكتابة للانسان لتساوي نسبة الطبيعة الانسانية الى وجودها وعدمها والضرورة بشرط المحمول وان كانت مقابلة لهذا
الامكان بالاعتبار وربما يشاركه في المادة لكنها توصف بتلك الضرورة من حيث الوجود وبهذا الامكان من حيث الماهية واخصية هذا
المعنى من اللذين قبله ليست الا بضرب من التشبيه ونوع من المجاز وقد يطلق الامكان على معنى رابع وهو ما بحسب حال الشيء من ايجاب او سلب
في الاستقبال وهو الامكان الاستقبالي لكون ما ينسب الى الماضي والحال من الامور اما موجودا او معدوما فالضرورة قد اخرجته من حاق الوسط
الى احد الطرفين ولذلك اعتبره فرقة من المنطقيين لان الباقي على الامكان الصرف ليس الا المنسوب الى الاستقبال من الممكنات التي يجهل
حالها ومن اشتراطهم في هذا ان يكون معدوما في الحال فقد غفل عن ان حسبانه ان جعله موجودا قد اخرجه الى ضرورة الوجود كان مثله
هيهنا اذ فرض العدم الحالي ايضا يخرجه الى ضرورة العدم فانا سنتصور بذلك فيستضر بهذا من ترجيح احدهما على الاخر ليس من مرجح وهذا
قول يناسب النظر المنطقي والانظار البحثية واما التحقيق الفلسفي فيعطي ان الممكن في الاستقبال ايضا لا يتجرد عن احدى الضرورتين الوجوب
باعتبار احد الطرفين والامتناع باعتبار مقابله من جهة ايجاب العلة له كما في الحال فاذن معنى الامكان واحد يتساوى نسبته الى ما بحسب الحال
او الاستقبال للممكن نعم الصدق والكذب لا يتعينان في الامكان الاستقبالي فان الواقع في الماضي والحال قد يتعين طرف وقوعه ولا وقوعه
ويكون الصادق والكاذب بحسب المطابقة وعدمها واضحين واما الاستقبالي فقد يظن في تعين احد طرفيه اهو كذلك في الواقع ام لا وهذا ايضا
بالقياس الى علومنا الغير المحيطة بما في الآزال والآباد جميعا بخلاف علوم المبادي واوائل الوجود فان علومهم علية احاطية ايجابية يقينية
لا انها انفعالية امكانية ظنية انما الامكان والظن بحسب حال المهيات الغير المستند عنه لشيء من طرفي الوجود والعدم وهو لا ينفك عن
ايجاب الوجود الناشي من اقتضاء السبب التام والجمهور يظنونه كذلك في الواقع والتحقيق يأباه لان الممكن ممكن بذاته واجب لوجود علته
وممتنع بعدمها فاذا لا يعلم من الممكن الا الامكان فلا يتصور ان يعلم منه انه واقع وان علم وجود سببه كان وجوده واجبا لا ممكنا وان علم
عدم سببه كان عدمه واجبا لا ممكنا فاذن وجود الممكنات باعتبار السبب واجب فلو اطلعنا على جميع اسباب شيء واحد وعلمنا وجودها
قطعنا بوجود ذلك الشيء لانه صار واجبا باعتبار وجود اسبابه والاول تعالى يعلم الحوادث المستقبلة باسبابها لان الاسباب والعلل تنتهي
الى الواجب الوجود وكل حادث ممكن فهو بسببه واجب ولو لم يجب بسببه لما وجد وسببه ايضا واجب بغيره الى ان ينتهي الى مسبب الاسباب
من غير سبب فلما كان هو عالما بترتيب الاسباب كان عالما بلا وصمة شك والمنجم لما تفحص عن بعض اسباب الوجود ولم يطلع على جميعها الا جرم
يحكم بوجود الشيء ظنا وتخمينا لانه يجوز ان ما اطلع عليه ربما يعارضه مانع فلا يكون ما ذكره كل السبب بل ذلك مع انتفاء المصادمات
والمعارضات فان اطلع على اكثر الاسباب قوي ظنه وان اطلع على الكل حصل له العلم كما يعلم في الشتاء ان الهواء سيحمى بعد ستة اشهر لان سبب
الحمى كون الشمس قريب المر من سمت الراس وذلك في وسط البروج الشمالية لسكان الاقاليم الشمالية ويعلم بحكم الاوضاع السماوية وعادة الله
فيها وسنة الله التي لا تبديل لها ان الشمس لا يتغير مسيرها وانها ستعود الى الاسد بعد هذه المدة وسيتبين ايضا حال هذا من ذي قبل
وكيفية علم الله تعالى بالمتغيرات ان شاء الله ثم قد يطلق الامكان ويراد به الامكان الاستعدادي الذي هو تهيؤ المادة واستعدادها
لما يحصل لها من الصور والاعراض وهو كيفية استعدادية من عوارض المادة تقبل التفاوت شدة وضعفا بحسب القرب من الحصول والبعد
عنه لاجل تحقق الاكثر والاقل مما لا بد منه وهو ليس من المعاني العقلية الانتزاعية التي لا حصول لها خارج العقل كالسوابق من معاني
الامكان بل انه ما يحدث بحدوث بعض الاسباب والشرائط وينقطع استمراره بحدوث الشيء كزوال النقص بعد حصول التمام ووقع الابهام

عند تعين الامر على ما في فلسفتنا من ان نسبة المادة باستعدادها الى الشيء الحادث نسبة النقص الى التمام كما سيتضح في موعده ان شاء الله
وهذا الامكان لا يعد من الجهات بل يجعل محمولا او جزءه **فصل** فيه ارجاع الكلام الى احكام هذه المفهومات العقلية التي هي موات
العقود على اسلوب آخر ان كلا من هذه الطبايع العقلية يحتمل في بادي الامر ان يكون بالذات او بالغير او بالقياس الى الغير ثم العقل بعد التدبر
فيها يحكم بان الامكان لا يكون بالغير بل بالذات وبالقياس الى الغير فسقط من الاحتمالات التسعة واحد فبقي المتحققة منها ثمانية اعتبارا
والثلثة التي هي بالذات من تلك الجهة منفصلة حقيقية حاصرة لجميع الطبايع والمفهومات بحسب نفس الامر ومراتبها اللهم الا في المهيات
الامكانية فانها في مرتبة ذاتها من حيث هي لا تكون متصفة بامكانها التي هي حالها في نفس الامر لا بحسب مرتبة ماهياتها فانها من تلك
الحيثية ليست الا هي نعم لما كان جميع السلوب صادقة في حق كل واحدة منها من تلك الحيثية الا سلب نفسها بحقيقتها التصورية لا بهليتها
البسيطة او المركبة لان ايجاب نفسها او غيرها اياها ليضامع الوجود فيصدق فيها من جملة السلوب سلب ضروريي الوجود والعدم
وكذا سلبهما ايضا الا ان صدق هذه السلوب على طريقة العقود السلبية عنها الا على طريقة ايجاب تلك السلوب لها وبينهما
فرقان عظيم وحمل الامكان على المهية كنظير به من قبيل الثاني دون الاول كيف ولو كان المقسم في الاقسام الثلثة حال الشيء بالقياس
الى الوجود والعدم بجميع الحيثيات والاعتبارات لم من ان يكون بحسب الواقع او بحسب اية مرتبة منه لم يكن القسمة عقلية حاصرة فان
المهية بحسب نفس مرتبتها ربما لم يكن لها شيء من الثلثة عند العقل ولو سلم ثبوت شيء من الثلاثة لها بحسب نفس ذاتها فيكون نفسها
ايضا مع ذلك الشيء ثابتة لنفسها فيكون نفسها نفسها وذلك الشيء فلا يكون القسمة حاصرة ولا الانفصال الحقيقي المشتمل على
منع الجمع ومنع الخلو حاصلا في الاقسام الثلثة وكون بعض هذه الاقسام حاصلا في مرتبة ذات موضوعه كما في الواجب تعالى انما نشاء
من خصوصية القسم لا باعتبار حصوله وخروجه عن مفهوم المقسم فان مجرد ذلك لا يستدعي ان يكون الواجب بالذات مثلا مصداق وجوب
وجوده نفس مرتبة ذاته بذاته والا لما احتجنا بعد تحصيل كل قسم الى استيناف بيان وبرهان على كون وجوب وجوده تعين ذاته من دون
صفة عارضة لذاته او اعتبار آخر متاخر عن نفس ذاته ثم كم فرق بين كون الذات مصداقا عليها لصدق مفهوم وكونها مصداقا لصدقه
فلا تنافي بين هذا الكلام وبين ما سنذكره ان المهية الامكانية لا ينفك عنها الامكان في اية مرتبة اخذت واعلم ان مفهوم واجب
الوجود لذاته شامل لعدة اقسام منها واجب يمنع انتفاء المحمول عنه بنفس ذاته من غير اقتضاء وعلية من الذات لثبوته لها وهو القيوم تعالى
والضرورة هناك ذاتية ازلية ومنها انتساب ضرورية المحمول الى موضوع لا يكون الموضوع علة لثبوت المحمول له ككون الانسان انسانا
او حيوانا والضرورة ههنا مطلقة ذاتية مع وصف الوجود للموضوع لا به ومنها انتساب ضرورية يكون لها علة هي نفس ذوات الموضوعات
ككون المثلث ذا الزوايا الثلث وضروريتها ايضا ذاتية بالنظر الى اقتضاء ذات الموضوع ولكن مع وصف الوجود لا بالوصف
كذا مجرد مفهوم الممتنع بالذات يتحصل في اقسام منها ما يمتنع الوجود بالنظر الى ذاته من حيث هي لا بعلية واقتضاء منها كشريك الباري
والمعدوم المطلق والشر المحض ومنها ما يمتنع وجود المحمول له بالنظر الى ذاته بذاته لا بعلية منه لضرورة عدم ذلك المحمول عنه ككون
الانسان جمادا ومنها ما يمتنع وجود محمول له بالنظر الى ذاته بذاته ولكن باقتضاء من ذاته لضرورة عدمه عنه ككون الاربعة فردا فان
اقتضائها للزوجية عين اقتضائها لنفي الفردية عنها وكذا مفهوم الممكن بالذات يستوعب امورا ممكنة يصدق في كل منها بحسب الامكان
الخاص امكانان عامان موجب وسالب والموجب فيه يستلزم السالب ويكون العقد مركبا من قضيتين موجبة وسالبة وامور مركبة
من الواجبين او الممتنعين او ضدين فان ضرورة الوجود او العدم لتلك المركبات ليست لذواتها بما هي مركبات بل لعلة هي
خصوصيات الاجزاء والاثنان اللذان هما بالغير اي الوجوب والامتناع انما يعرضان لجميع الممكنات ولا يعرضان البتة ولا احدهما الشيء
من الواجب بالذات والممتنع بالذات وقد مران الواجب بالذات لا يكون واجبا بغيره واما الثلاثة التي هي بالقياس الى الغير فهي لا
تصادم التي هي بالذات في التحقق وان خالفتها في المفهوم فالوجوب بالقياس الى الغير يعم جميع الموجودات اذ لا موجود الا وله علية
او معلولية لشيء آخر وكل من العلة والمعلول له وجوب بالقياس الى الآخر لان الوجوب بالقياس الى الغير ضرورة تحقق الشيء بالنظر
الى الغير على سبيل الاستدعاء الاعم من الاقتضاء ومرجعه الى ان الغير يابى ذاته الا ان يكون للشيء ضرورة الوجود سواء كان
باقتضاء ذاتي او بحاجة ذاتية وجود تعلقي ظلي وقد وقع في الاحاديث الالهية يا موسى انا بدك اللازم والامتناع بالقياس الى
الغير يعرض لكل موجود واجبا او ممكنا بالنسبة الى عدم معلوله او عدم علته او ما يلزم عدم معلوله او عدم علته وكذا يعرض لكل

معدوم بما هو معدوم ممتنع او ممكن بالنظر الى وجود معلوله ووجود علته وبالجملة وجود ما يصادمه وجوده والامكان مقيسا الى الغير
لا يعرض للواجب القيوم بالقياس الى شئ من الموجودات الممكنة انما يعرض له بالقياس الى المفروض واجبا آخر وبالقياس الى ما فرض مجعولا
لواجب آخر ويعرض ايضا للموجودات ممكنة بعضها مقيسا الى بعض او لمعدومات ممكنة كذلك او لموجود ممكن مقيسا الى معدوم ممكن
او بالعكس كل ذلك بشرط ان لا يكون بين المقيس والمقيس اليه علاقة علية او معلولية ويعرض لصور ممتنعة بالذات بالقياس الى عدمات
اشياء ممكنة بالذات وما يلزمها العدم العلاقة الا استدعائية بينها **تنبيه** وجوب العلة بالقياس الى وجود المعلول عبارة عن
استدعائه بحسب وجوبه لها ان يكون هي مما وجب لها الوجود اما بنفسها كما في العلة الاولى او بغيرها ووجوب المعلول بالقياس الى
وجود العلة كونها بتمامها متأبية الا ان يكون معلولها ضروري الثبوت في الخارج مع عزل النظر عن ان المعلول له وجوب حاصل
له من العلة فان هذا حال المعلول في نفسه وان كان من جهة اعطاء العلة اياه ويعبر عنه بالوجوب بالغير ووجوب احد المعلولين
لعلة واحدة بالقياس الى الآخر عبارة عن كون الآخر يأبى ان يكون هذا غير ضروري الوجود بحسب اقتضاء الغير ضرورة بينهما جميعا مع عدم
الالتفات الى ان هذا في نفسه موصوف بضرورة التحقق لان هذا حال شقيقه لا حاله والوجوب بالغير هو كون الشئ ضروري الوجود
في نفسه بحسب اعطاء الغير ذلك لانه اعتبار في الشئ بحسب ما يلائم حال الغير عندما يلحظ مقيسا اليه لا من حيث هو له في نفسه من قبل
افاضة الغير وهذا فرق صحيح بحسب المفهوم في الفلسفة العامية واما في طريقتنا فسيلوح لك ما فيه ان كنت من اهل التمرين في فاعلية
المعلول واجب بالعلة وبالقياس اليها جميعا بخلاف العلة فانها واجبة بالقياس الى المعلول لا به وكذا كل واحد من معلولي علة واحدة
نظرا الى الآخر والامتناع بالغير هو ضرورة عدم الشئ من قبل اقتضاء الغير والامتناع بالقياس الى الغير ضرورة عدم وجوده بحسب استدعاء
الغير وهو يجتمع مع الامتناع بالغير في وجود المعلول بالنسبة الى عدم العلة او عدمه بالنسبة الى وجودها ويفترق عنه بالتحقق في
عكس هاتين الصورتين وفي عدم احد معلولي علة واحدة بالقياس الى وجود الآخر او وجوده بالنظر الى عدم الآخر والامكان الخاص بالقياس
الى الغير هو لا ضرورة وجود الشئ وعدمه بحسب استدعاء حال الغير وجودا او عدما حين ما يلحظه مقيسا اليه وهذا انما يتحقق في الاشياء
التي لا يكون بينها علاقة طبيعية من جهة العلية والمعلولية او الاتفاق في معلولية علة واحدة **فصل** في ان الامكان يستحيل
ان يكون بالغير لما تيقنت ان قسمة الشئ الى الواجب والممكن والممتنع منفصلة حقيقية اذ كل مفهوم فهو في ذاته اما ضروري الوجود
او لا فاما ضروري العدم او لا وهذا في التحقيق منفصلتان حقيقيتان كل واحدة منهما مركبة من الشئ ونقيضه وهكذا حال كل
قضية منفصلة يكون اجزاؤها اكثر من اثنين فانها تكون بالحقيقة منفصلتين في الشئ باعتبار وحيثية احد لا يكون الا احد هذه
الثلثة فاذا كان حاله بحسب ذاته او بحسب وصفه مع قطع النظر عن تأثير الغير فيه من جملة هذه الثلاثة المنفصلة الامكان فلو فرض ان
يكون له امكان بالغير لكان لشئ واحد بالنظر الى حيثية واحدة امكانان احدهما بالغير والآخر بالذات بمعنى كون الذات كافية في صدقه
لا بمعنى اقتضائها له لاستحالة ذلك كما سيظهر ومن المستحيلات ان يكون امكان واحد مستندا الى الذات بالمعنى المذكور والى الغير
جميعا كما مر في الوجوب من انه لو كان بالذات لم يكن بالغير ولو كان بالغير لم يكن بالذات واما تحقق امكانين لشئ واحد باعتبار واحد
فهو مستبين الفساد فكما لا يتصور لشئ واحد باعتبار واحد وجودان او عدمان فكذلك لا يتصور لواحد بعينه من الذوات او
الحيثيات المتكثرة للذات ضرورتا وجود واحد وضرورتا عدم واحد ولا ضرورتان لوجود واحد وعدم واحد كيف وهذه
المعاني طبائع ذهنية لا يتحصل الا بالاضافة ولا يتعدد كل منها الا بتعدد ما اضيفت هي اليه فلو فرض امكان بالغير لشئ ما فهو
مع عزل النظر عن الغير اما هو في حد ذاته ممكن فكان لشئ واحد بعينه امكانان وقد علمت بطلانه او ضروري احد من الوجود والعدم
فقد ازاله ذلك الغير عما يقتضيه ذاته وكساه مصادم ما استوجبه بطباعه ولعلك اذا كان الوجوب والامتناع بالغير حين كون
الذات متصفة بالامكان الذاتي لانه عبارة عن لا اقتضاء الذات احد الضرورتين لا اقتضائها سلبهما وبينهما فرق اذ الاول
سلب تحصيلي لا ايجاب سلب او ايجاب عدول والثاني ايجاب لاحدهما والسلب التحصيلي بما هو كلك لا يحوج صدقه على شئ بحسب صدقه
على شئ بحسب ذاته الى اقتضاء تلقاء من تلك الذات له بل يكفي فيه عدم الاقتضاء على الاطلاق فالامكان لاجل هذا ليس من لوازم
المهيات على المعنى المصطلح الشايع في اللوازم بل على مجرد كون المهية كافية لصدقه عليها لا بمقتضى ولا باقتضاء مع تساوي طرفي
الوجود والعدم نظرا الى نفس الذات الامكانية حين ما هو موجود او معدوم في الخارج وثابت في العقل او صحة ايجاب بسلب الضرورتين

لماهيتها بحسب حكم العقل من لوازم المهيات على المعنى الشايع فيها لكن ليس شئ منهما حقيقة الامكان كما يسوق اليه البرهان بل اشد محوضة في
التحصل واوكد صرافة في القوة والفاقة ومنهم من يجعل الامكان بمعنى تساوي الطرفين نظرا الى الذات او بمعنى السلب العدولي او التحصيلي
لكن يجعله من اللوازم الاصطلاحية للذات المحوجة الى اقتضاء من قبلها ثم يعتذر من لزوم الانقلاب عند فعلية احد الطرفين او تخالف مقتضى
الذات او ترجيح احد المتساويين بان نفس الامر اوسع من مرتبة الذات من حيث هي هي وان انتفاء شئ في خصوص نحو من انحاء نفس الامر بخصوصه لا
يستلزم انتفاءه في نفس الامر فيجوز ان يكون حقيقة الامكان اقتضاء ذات الممكن تساوي الطرفين بالنظر الى ذاته من حيث هي هي لا اقتضاء
ذاته تساويهما في نفس الامر من جهة تأثير العلة وافاضة الجاعل وانت بعد الاحاطة بما ابهمناك عليه من ان الممكن في مرتبة ذاته من حيث ذاته
له القوة الساذجة والفقر المحض من غير تحصل بوجه من الوجوه اصلا في جهة من الجهات علمت بطلان ذلك اذ المهية الامكانية حيث لا
تحصل لها فلا فعلية لها في حد ذاتها وما لا فعلية له لا اقتضاء منه لشئ ما لم ينصبغ بصبغ الوجود من جهة افاضة الجاعل القيوم ولو
كان لما بالقوة من حيث هو بالقوة مدخل في اخراج شئ من القوة الى الفعل ومن الابهام الى التحصل والفطرة الانسانية تأبى ذلك فاذن
الممكن بحسب ذاته المبهمة لا يقتضي شيئا من الاشياء حتى سلب شئ ايضا **ايضاح وتنبيه** ومن الذاهبين الى ان الامكان الذاتي
من لوازم المهيات بالمعنى الاصطلاحي في اللزوم بين شيئين ربما يجعل من براهين ابطال الامكان بالغير انه لو كان كذلك لزم توارد
علتين مستقلتين على معلول واحد او انقلاب شئ من الواجب والممتنع بالذات الى الممكن بالذات ويرد عليه انه يجوز ان يكون علية الذات
او استقلالها مشروطة بانتفاء الغير فاذا وجد لم يكن لها علية او استقلال فلا يلزم التوارد المذكور كما في اعدام اجزاء المركب فان كلا منها
علة مستقلة لعدمه عند الانفراد واذا اجتمع عدة منها بطل الاستقلال من الآحاد ودفع بان في التصوير المذكور لا يكون الامكان
ذاتيا اصلا اذ لا يزال للغير مدخل وجودا وعدما والحق في علية كل من اعدام اجزاء المركب لعدمه انها على سبيل التبعية لا فترانها بما هو
علة بالذات لان ما هو علة بالذات لعدم المعلول هي طبيعة عدم احدى علله من الشرائط والاجزاء وغيرها وذلك امر كلي مبهم لا تعدد
فيه بحسب نفسه والافراد وان تعددت لكنها ليست عللا بخصوصها بل العلة هي القدر المشترك وكون العلة اضعف تحصلا من معلولها ليس
بضائر في علل الاعدام ولا حاجة في ذلك الى ما قد تكلفه بعض الاعاظم من ان علة عدم المعلول الشخصي عدم علته الشخصية وربما
قالوا لو كان امكان الشئ معلولا لغيره لكان هو في ذاته جائزا ان يكون ممكنا او واجبا لذاته او ممتنعا لذاته وامكان كون الشئ واجبا لذاته
او ممتنعا لذاته مشتمل على التناقض وايضا اذا فرضنا عدم تأثير الغير فيه كان واجبا او ممتنعا وكلاهما مستحيلان لان سلب تأثير الغير فيه
امر مغاير لذاته وكون الشئ بسبب الغير واجبا بذاته او ممتنعا بذاته تهافت وهذه كلها هوسات جزافية بعد ما حقق الامر بان معنى الامكان
الذاتي هو كون الشئ بحيث اذا اعتبر بذاته من غير ملاحظة امر آخر وراء نفسه معه كان مسلوب الضرورة للوجود والعدم عنه من غير اقتضاء
ولا علية منه لذلك بل مع قطع النظر عن جميع ما يكون غير ذاته وان كان من السلوب والاضافات العارضة لذاته وكذا الحال في الوجوب
والامتناع الذاتيين اذ المقسم في الاقسام الثلثة هو حال الشئ على الوجه الذي ذكرناه **دفاع شك** انك بعد ان لوحنا لك الى ان
كون الشئ بحسب مرتبة نفسه مما يصدق عليه سلب اي معنى كان سوى ذاتياته لا يستلزم ان يكون ذاته مصداق تلك السلوب بان يكون
حيثية الذات بعينها حيثية تلك لست في ان يسع لك ان تقول ان المهية المأخوذة من حيث هي يصح سلب كل ما ليس من جوهريات ذاتها
عنها من تلك الحيثية وسلب الضرورة اذا اخذ سلبا تحصيليا صح صدقه عليها من تلك الحيثية فيلزم ان يكون نفس هذا السلب
من جوهريات المهية مع ان الامكان الذاتي من عوارض المهيات لا من جوهرياتها **ازالة ريب** وحيث ينكشف لك من ذي قبل
في مباحث المهية فائدة تقديم السلب على من حيث هي في قولنا المهية ليست من حيث هي الا هي حتى يعود الحيثية جزءا من المحمول ويكون السلب
واردا على الثبوت من تلك الحيثية لا ان يؤخر حتى يصير تتمة للموضوع وقيدا له اذ لو فعل هكذا لربما يكذب الحكم مطلقا كما اذا كان محمول
السلب مما لا يجوز ان يكون الموضوع مجردا عنه في نفس الامر بوجه اصلا انه هل عليك دفاع شك استصعب حله كثير من الاذكياء
وهو انه لما صح سلب كل ما ليس من ذاتيات المهية اذا اخذت من حيث هي فكذلك يصح سلب ذلك السلب من تلك الحيثية وكما ان
الانسان المأخوذ من حيث ماهيته وطبيعته تسلب عنه الكتابة من تلك الحيثية كذلك تسلب عنه سلب الكتابة ايضا لكونهما
جميعا من العوارض التي هي غير الذات والذاتي له فنقول كل مهية امكانية كما صح سلب ضرورة الطرفين عنه من حيث هي فكذلك
يصح سلب سلب ضرورة الطرفين من تلك الحيثية فاذن الانسان من حيث هو هو كما انه ليس بواجب ولا ممتنع بحسب ذاته فكذلك هو من تلك

بحيثية ليس بممكن بالذات وقد مران لا شئ من الاشياء باى وجه اخذ خالعن الوجوب والامتناع والامكان الذاتيات وان الممكن فى مرتبة
ذاته ممكن بالذات لا ينفك عنه الامكان الذاتى فى تلك المرتبة وذلك لان الماهية وان لم يصدق عليها من جهة ذاتها شئ من العرضيات
اللاحقة بان يكون جهة العروض هى الماهية من حيث هى لكن يصدق على الماهية الماخوذة من حيث هى كثير من العرضيات وهى التى لا تنفك الماهية
عنها فى نفس الامر على نحو لا يكون جهة العروض هى الماهية من حيث هى فالعوارض التى لا تنفك الماهية عنها ابدا يمتنع صدق سلوبها عليها
بخلاف العوارض التى تلحقها بشرط الوجود فانها حيث تخلو الماهية عنها فى مرتبتها التى لها متقدمة على الاوصاف الوجودية يصدق سلوبها
على الماهية اذا اخذت تحصيلية لا عدولية لكن الامكان ليس من هذا القبيل اذ هى من المراتب السابقة على الوجود فسلبه لم يصدق
على الماهية اصلا ومما ذكرناه علمت ضعف قول من اراد التفصى عن تلك الشبهة بان انفكاك الماهية من حيث هى عن الامكان لا يستلزم
جواز انفكاكها فى نفس الامر لانها اوسع من تلك المرتبة قياسا على عوارضها الوجودية التى يكون القضايا المعقودة بها وصفية وهى العوارض
التى تلحق الماهية لا بما هى هى بل بشرط الوجود ولا حاجة ايضا الى ما ذكره بعض الاماجد ان الامكان لما لم يكن حقيقتها الا سلب ضرورة
الطرفين سلبا بسيطا تحصيليا فيكون صادقا فى مرتبة الماهية من حيث هى وان كان خارجا عن جوهرها فان مجرد كون الشئ سلبا تحصيليا
لا يوجب صدقه فى مرتبة الماهية الماخوذة بنفسها والا لصدق سلب الامكان ايضا ثم قد مران المقسم فى الامور الثلاثة هى حال الماهية
بالقياس الى الوجود والعدم وهذه حال ثبوتية اتصافية وان كان بعض العقود كالامكان سلبية حتى يكون المعقودة به من القضايا
موجبة سالبة المحمول لا سالبة بسيطة فكون الشئ ممكنا عبارة عن اتصافه بسلب ضرورة الطرفين لا لا اتصافه بضرورة الطرفين
فصدق الامكان على شئ معناه صدق الاتصاف به وقد صرح بذلك بعض المحققين **وهم وتنبيه** ثم لعلك تقول معلولية
شئ لشئ يستلزم معلولية عدمه لعدم ذلك الشئ اذ عدم العلة علة لعدم المعلول فاذا كان وجوب الممكن بالغير وهو ضرورة وجوده
فنقيضه وهو سلب ضرورة الوجود يكون بالغير واذا كان امتناعه بالغير وهو ضرورة عدمه فنقيضه وهو سلب ضرورة العدم يكون
بالغير فاذن ثبت الامكان بالغير فنقول لك قد مران ممكنية الشئ هى اتصافه بسلب الضرورة الذى فى قوة موجبة سالبة المحمول لا نفس
سلب الضرورة الذى فى قوة السالبة البسيطة وظاهر ان نقيض ضرورة الوجود هو المعنى الثانى لا الاول الذى هو ممكنية الشئ وايضا
ليس مجموع ضرورة الوجود وضرورة العدم صفة واحدة لها وحدة اجتماعية يكون لها علة واحدة وحدة تاليفية حتى يكون لها سلب
واحد مستند الى سلب علة واحدة بل هما صفتان متخالفتان بالذات مستندتان الى علتين متخالفتين بالذات غير مجتمعتين فلا
يكون نقيضاهما صفة واحدة مستندة الى سلب واحد وان كانت الوحدة تاليفية فضلا عن الحقيقية ولست تعلم ان الوحدة فى جميع
النقيضات معتبرة والا لم ينضبط الاقسام فى شئ من التقاسيم وقد قررت هذه الشبهة فى كتاب الافق المبين بوجه اخر وهو ان
الوجوب بالغير هو ضرورة الوجود بالغير وهو ممكن بالنظر الى ذات الممكن وكذلك نقيض الامتناع بالغير وهو سلب ضرورة العدم با
لغير فاذن ثبت الامكان بالغير وهو مقابل الوجوب بالغير والامتناع بالغير ثم ذكر الجواب عنها بان نقيض ضرورة الوجود بالغير سلب
ضرورة الوجود بالغير على ان يكون بالغير قيدا للضرورة لا للسلب الضرورة وكذلك نقيض الامتناع فاللازم سلب الضرورة الاتية
من الغير لا سلب الضرورة الاتى منه والمستحيل هو اثبات سلب الضرورة من الغير لا سلب اثبات الضرورة منه **احصاء وتنبيه**
المشهور من الاوائل انهم ياخذون كلا من الوجوب والامكان والوحدة والوجود امورا زائدة فى الاعيان والمتاخرون على ان تلك
الامور زائدة فى العقل على الماهيات الا انها من العقليات الصرفة التى لا صورة لها فى الاعيان يحاذى بها ما فى الاذهان وقد علمت
ما فتح الله علينا من طريق القصد وسلوك الامر الوسط فى نحو وجود هذه المعانى وانها على اى سبيل تكون ثابتة ومنفية معا
وربما فرع سمعك من اقوام ليسوا من اهل المخاطبة والتوجهين لكلامهم والبحث عن مرامهم ان هذه الامور لا يزيد على ما يضاف هى
اليها من الماهيات الموصوفة بها لا ذهنا ولا عينا فانك تعلم باول الفطرة انه اذا قيل الانسان ممكن الوجود او الفلك ممكن الوجود
لا يعنى بامكان الوجود فى الانسان نفس معنى الانسان وفى الفلك نفس معنى الفلك على قياس ما نقلنا عنهم فى الوجود بل هو معنى
واحد يقع عليهما فلو حمل الامكان على الانسان وعنى به نفس معنى الانسان ثم حمل على الفلك وعنى به نفس الفلكية فلم يكن معنى
واحد وضع بازائه لفظ واحد غير ما وضع بازائه الانسان والفلك وان قيل على الفلك بالمعنى الذى قيل على الموصوف بالانسانية
فقد كان المفهوم من الانسان والفلك شيئا واحدا وذلك بديهى البطلان فقد ثبت ان معنى الامكان اذا حمل على الماهيات المختلفة

فليس هو عين تلك او واحدا منها بل امر آخر يعمها عموم العرض العام اللازم وقد قضى العجب عنهم وعن قولهم هذا بعض ابناء الحكمة والتحقيق حيث قال
ان هؤلاء يوافقون ابناء الحقيقة فى الاحتجاج على وجود الصانع تعالى بان العالم ممكن وكل ممكن مفتقر الى سبب مرجح ثم اذا بحثوا فى الامكان زعموا انه
هو نفس الشئ الذى يضاف اليه فكانهم قالوا العالم محتاج الى الصانع لان العالم عالم **قاعدة اشراقية** قد وضع شيخ الاشراقيين
قاعدة لكون الامكان واشباهه اوصافا عقلية لا صورة لها فى الاعيان بان كل طبيعة عامة تقتضى نوعها اذا كان له صورة خارجية
ان يتكرر متسلسلا مترادفا يتولد منه فى الوجود سلاسل متولدة معا الى لا نهاية كالوجود والوجوب والامكان والوحدة لا تكون موجودة
فى الاعيان فكما انه اذا كانت للوجود صورة عينية وراء الماهية الموجودة كان له وجود عينى وللوجود الوجود ايضا الى لا نهاية لزم تحقق
السلسلة وجود آخر يتسلسل مرة ثانية الى لا نهاية اخرى وهكذا ولا يكون للوجود الاصل حصول الا بحصولها جميعا فكذلك الوحدة
اذا كانت فى الاعيان وراء الماهية كان للماهية دون الوحدة وحدة وللوحدة دونها وحدة اخرى وللوجود وحدة وللوحدة وجود
ويعود اللانهاية مترادفة متضاعفة وكذلك فى الامكان والوجوب ويتولد سلسلة اخرى على التضاعف من الامكان والوجود
فللامكان وجود ولوجوده امكان اذ لو وجب لم يكن عارضا ووراء تلك السلاسل سلاسل الى لا نهاية فى التضاعيف بين الامكان
والوجوب بالغير وبين الوجود والوجوب وبين الوحدة والوجوب فاذن كل مفهوم هذه سبيله فانه لا يكون له صورة فى الاعيان ولا هو
بحسب الاعيان شئ وراء الماهية فاذن هذه الامور طبايع انتزاعية واعتبارات ذهنية لا يحاذى بها شئ فى الخارج ولا مبلغ لها يعتبر
فى الذهن يقف عنده ويتخصص به من التكرر فى الحصول لدى العقول **بحث وتنقيح** ومما تزلزل به هذه القاعدة امور منها كون الواجب
عند القائلين بصحتها واستحكامها وجودا صرفا ووجودا بحتا قائما بذاته واجبا بنفسه فضلا عن كونه فى الاعيان فقد ناقضوا انفسهم
فى باب الوجود وكونه عندهم اعتباريا محضا لا صورة له فى العين وذات البارى تعالى عندهم صورة الصور واصل الحقايق ومنها ان مقنن
هذه القاعدة ومخترعها قائل بجواز ان يكون مفهوم واحد ومعنى فارد يوجد تارة صفة لشئ وتارة متحصلا بنفسه متقوما بذاته وبالجملة متفاوتا
فى انحاء الكون والحصول متخالفا فى اطوار القوة والضعف والكمال والنقص فليجوز مثل ذلك فى بعض هذه المعانى كما اسلفناه فى الوجود
والوحدة من قبولهما اطوارا مختلفة فى التحقق وانحاء متفاوتة فى الفضيلة والنقصان فغاية كمال كل منهما ان يكون ذاتا احديا قيوما
واجبا بالذات وغاية نقصه ان يكون اعتبارا عقليا ومعنى رابطيا لا حقيقة متاصلة بازائه فوجودية الماهيات التى لا حقيقة لها بانفسها
انما هى بالوجود لا بانفسها وموجودية الوجود بنفس ذاته لان الوجود نفسه حقيقة الماهيات الموجودة به فكيف لا يكون له حقيقة وحقيقته
عين ذاته ولا يحتاج فى موجوديته الى وجود ليتضاعف الوجود لكن للعقل ان يعتبر لها موجودية اخرى كما فى حقيقة النور على ما هو طريقته
فان حقيقة النور ظهور الاشياء ومظهرها فالاشياء ظاهرة بالنور والنور ظاهر بذاته لا بنور آخر ليتضاعف الانوار الى لا نهاية لكن
للعقل ان يفرض للنور نورانية اعتبارية ولنورانية النور نورانية اخرى وهكذا الى ان ينقطع بانقطاع اعتبارات العقل وملاحظاته
وكذا الكلام فى الوحدة التى هى صفة عينية لانها عين الوجود ذاتا وغيره مفهوما وكثيرا ما يكون للشئ حقيقة وذات سوى مفهومه
وما حصل منه فى العقل كالوجود وصفاته الكمالية وقد يكون للشئ مجرد مفهوم لا حقيقة له فى العين كالامكان والامتناع واجتماع
النقيضين وشريك البارى وامثالها وكذا ساير السلوب والاضافات وربما يكون مفهومات متعددة موجودة بوجود واحد بل متحدة
مع حقيقة واحدة كمفهومات العلم والقدرة والحيوة التى هى عين وجود الحق تعالى وبهذا يندفع ما ذكره هذا الشيخ الجليل القدر فى كتاب
المشارعات ووصفه بالقوة والمتانة وهو قوله انا نتسامح مع من قال ان الموجودية نفس الوجود فنقول له الوجود والوحدة حالهما
واحد فى انهما ينبغى ان يكونا فى الاعيان عندكم وان كلا منهما اعتبار عقلى عندنا وهب انكم منعتم السلسلة الغير المتناهية فى الوجود بانه هو
الموجودية فلا شك ان الوجود والوحدة مفهومهما مختلف فيعقل احدهما دون الاخر فلا يرجع ابدا معنى الوحدة الى الوجود ولا معنى الوجود
الى الوحدة فنقول اذا كان الوجود موجودا كان له وحدة واذا كانت الوحدة موجودة كان لها وجود له وحدة اخرى موجودة بوجود آخر
وهكذا فيلزم بالضرورة سلسلة مترتبة غير متناهية من وجود وحدة ووحدة وجود ولا يكفى ان يقال ان وحدة الوجود هو وجود
الوحدة هى فان مفهوم الوجود غير مفهوم الوحدة ولا يكون شيئان شيئا واحدا فى نفسه هذا خلاصة كلامه فى هذا المرام وبناؤه على ان
المفهومات المختلفة لا يمكن ان ينتزع من مصداق واحد وذات واحدة وامتناع ذلك غير مسلم فان امرا واحدا وحقيقة واحدة
من حيثية واحدة ربما كان فردا ومصداقا لمفهومات متعددة ومعان مختلفة ككون وجود زيد معلولا ومعلوما ومرزوقا

ومتعلقا فان اختلاف هذه المعانی لیس مما یوجب ان یکون لکل منها وجود علیحدة کاختلاف الصفات الحقیقیة الالهیة التی هی عین الوجود
الاحدی الالهی باتفاق جمیع الحکماء والحاصل ان مجرد تعدد المفهومات لا یوجب ان یکون حقیقة کل منها ونحو وجوده غیر حقیقة الاخر ووجوده
الابدلیل اخر غیر تعدد المفهوم واختلافه یوجب ان یکون ذات کل واحد منهما غیر ذات الآخر ومما یؤید هذا قول الشیخ الرئیس فی
الهیات الشفاء فی بیان ان کون الشیء عاقلا ومعقولا لا یوجب اثنینیة فی الذات ولا فی الاعتبار وان المحرک اذا اقتضی شیئا
محرکا لم یکن نفس هذا الاقتضاء یوجب ان یکون شیئا اخر او هو بل نوع اخر من البحث یوجب ذلک ویبین انه من المحال ان ما یحرک
هو ما یحرک ولذلک لم یمتنع ان یتصور فریق لهم عدد ان فی الاشیاء شیئا محرکا لذاته الی وقت ان قام البرهان علی امتناعه ولم
یکن نفس تصور المحرک والمحرک یوجب ذلک وکذلک المضافات یعرف اثنینیتهما الامر لا لنفس النسبة والاضافة المفروضة فی
الذهن انتهی اقول معنی کلامه ان مجرد اختلاف المعانی والمفهومات لا یقتضی ان یتعدد ذواتها او یتحد بل یحتاج الی استئناف
نظر وبرهان غیر اختلاف المفهومات یقتضیان تعددها او وحدتها فی الذات والحقیقة فکما ان مفهوم التحریک غیر مفهوم التحرک
ومفهوم الابوة غیر مفهوم البنوة فکذلک مفهوم العاقلیة غیر مفهوم المعقولیة لکن النظر والبرهان قد حکما فی القبیل الاول
بتعدد الذوات دون الثانی بل حکما بان عاقلیة الذات المجردة عین معقولیتها بحسب الذات والوجود مع اختلافهما بحسب
المفهوم بلا شک وریب فاتقن ذلک المقام فانه قد زلت فیه الاقدام فاذن انکشف وهن قاعدة فی بعض هذه الامور کا
لوحدة والوجود واثباتها العدمیة فی الخارج فلا تاثیر لها فیما سوی ذلک وبیان کونها اعتبارا عقلیا فیجب الاستعانة
بغیرها وقد مر لنا الاشارة الی کیفیة لحوق هذه المعانی بالحقائق والمهیات فعلیک بحسن التامل وقوة التدبر ثم انک
قد علمت ان الامکان وصف المهیة باعتبار ملاحظتها من حیث هی هی مع قطع النظر عن انتسابها الی الفاعل التام ومعلوم
انما یتصف المهیة الماخوذة علی هذا الوجه لا یکون امرا اعتباریا وایضا الامکان مفهومه سلبی والسلوب بما هی سلوب لاحظ
لها من الوجود لا عینا ولا ذهنا ومما یفتضح به الفرقة المجادلة القائلة بکون الامکان موجودا عینیا وراء المهیة النظر فی
المعلول الاول فانه ممکن الوجود لانه من الحوادث الذاتیة عندهم فلابد وان یمکن اولا ثم یوجد لان ترجیح الوجود بالغیر لا
یتصور الا بعد کون الشیء ممکنا فی نفسه فاذا تقدم الامکان علیه فامکانه یکون ممکنا ایضا لاستحالة کونه واجبا بالذات
لکونه صفة متعلقة بغیره ولامتناع تحقق واجبین فاذا کان ممکنا فلابد له من مرجح وعلة فان کان مرجحه واجب الوجود بذاته
فیلزم منه محالان احدهما کون الواجب بحیث یحصل منه الشیء وامکانه وحصول شیئین من واحد یستدعی جهتین فیه وهذا
مح فی الذات الاحدیة والثانی ان یکون امکان الممکن بفعل فاعل فیکون امکان الممکن معللا بغیره وقد علمت ان الامکان
لا یکون معللا فضلا عن کونه معللا بغیر ذات الممکن ولیس لاحد منهم ان یقول ان الامکان لا یتقدم علی المعلول الاول وسایر
الازلیات فانه یلزم ان یکون الامکان انما یحصل بعد ان یوجد الشیء وقد اعترف بان الممکنات لها حدوث ذاتی فاذن امکانها
متقدم علی وجوبها الذی یحصل لها بغیرها اذ الوجوب بالغیر منوط بامکان الشیء فی نفسه کیف وحال الشیء فی نفسه من نفسه متقدم
علی حاله من غیره ولا یمکن الاعتذار بان امکان الازلیات لمعنی اخر غیر الامکان فی غیرها فان الامکان الحقیقی الذی
هو قسیم الوجوب والامتناع لا یخ عنه شیء من المعلولات کیف ان لم یکن الابداعیات الدائمیة ممکنة فی ذاتها بالمعنی القسیم
للواجب والممتنع کانت واجبة بذاتها او ممتنعة بذاتها ولیس کذا وکذا لا ینفع الاعتذار بما وجد فی مسودات بعض من الشیخ الرئیس
سماها بالانصاف والانتصاف من ان وجود الحق الاول لا یمکن المعلولات من تقدم الامکان علیها فان الکلام لیس فی التقدم
الزمانی حتی یحصل الفرق بین المبدع والکائن فی سبق الامکان علی احدهما دون الاخر انما الکلام فی التقدم بالذات او بالطبع
ولا شک ان الامکان اذا کان امرا فی العین والوجود بالغیر مشروط بالامکان فی نفسه وما للشیء من ذاته یتقدم علی ما له من غیره
سیما اذا کان ما له من غیره مشروطا بما له من ذاته فلا مخلص من هذا الاشکال للقائلین بموجودیة الامکان الا بالمصیر الی
ما حققناه فی الاعتذار عنهم وهو کون الامکان ونظائره موجودات لغیرها معدومات فی ذاتها کیف ولو کان للامکان
صورة موجودة فی نفسها وان کانت حاصلة لغیرها کسایر الاعراض الخارجیة التی لها صور فی الاعیان لم یکن من لوازم
المهیات مع قطع النظر من ملاحظة الوجود والعدم معها لان لازم المهیة مطلقا سواء کان بالمعنی المصطلح ام لا یجب

ان یکون امرا عقلیا وایضا لو کان لامکان الممکن صورة عینیة لما امکن لحوق الوجود والوجوب بالغیر للمهیة لان الضرورة الوجود والعدم
اذا کان حالا وجودیا خارجیا لکان حالا للمهیة الموجودة فینافی ضرورة احدهما التی هی ایضا صفة خارجیة ثم اذا کان لامکان صفة
للمهیة باعتبار ملاحظتها فی نفسها مع قطع النظر عما یستند الیه وجودها او عدمها فلا یصح اثباتها للمهیة الماخوذة علی هذا
الوجه وجودها او عدمها الحاصل لها لا من ذاتها بل من غیرها فبالحقیقة موضوع الوصفین متعدد وملحوق الفعلین مختلف واما ما
قیل ان الامکان للممکن عبارة عن لا ضرورة وجوده ولا ضرورة عدمه الناشئین عن ذاته المقیستین الی ذاته فحینئذ فنه ظاهرة لان
مناط القسمة الی الواجب والممکن والممتنع حال الشیء بالقیاس الی طبیعة الوجود مطلقا من دون تقییده بقید ومقایسته الی شیء اشکالات
وتفصیات ان الذین یقولون ان الامکان ونظائره کالوجوب والوجود والشیئیة والوحدة لها صورة فی الاعیان هو به زائدة
علی ذات الممکن والواجب والموجود والواحد والشیء ربما احتجوا علی اثبات دعوتهم بحجج اولیها انا اذا حکمنا علی الشیء بانه ممکن فی الاعیان
ندرک تفرقة بین هذا وبین ما یحکم انه ممکن فی الذهن فلیس الا ان الممکن الخارجی امکانه فی الخارج والممکن الذهنی امکانه فی الذهن وقس
علیه نظائره وثانیتها انه ان لم یکن الشیء ممکنا فی الاعیان لکان فی الاعیان اما ممتنعا او واجبا اذ لا مخرج للشیء عن احد هذه الاو
ولو لم یکن موجودا فی الاعیان لکان معدوما ولو لم یکن واحدا لکان کثیرا فیلزم ان یکون المحکوم علیه بانه ممکن او موجود او واحد
فی الاعیان ضروری وجود او ضروری عدم ومعدوما وکثیرا وهذا تناقض مستحیل وثالثتها لو کان هذه الاشیاء محمولات
ذهنیة واوصافا عقلیة لا امورا عینیة فی ذوات الحقایق کان للذهن ان یصفها بای مهیة اتفقت فکان کل مفهوم وان کان من
الممتنعات کشریک الباری واجتماع النقیضین والعدم المطلق ممکنا وقس علیه غیره ورابعتها مختصة بالامکان وهو ان کل حادث
یجب ان یسبقه الامکان ولا یوجد الفاعل الا لانه ممکن فی الاعیان لا لانه ممکن فی الذهن فحسب والا ما حصل له تحقق الا فی الذهن
فما وجد فی الخارج فلابد من ان یکون له امکان فی الخارج وهذه الحجج اقوی ما یمکن ان یذکر من قبلهم فی کون الامکان وسایر الامور العقلیة
والاوصاف الذهنیة التی یجری مجراه لها صورة عینیة لکن لطالب الحق ان یدفع هذه الاحتجاجات بان المسلم هو ان الامکان ونحوه
امور زائدة علی الحقایق التی اضیفت الیها فی العقل بان العقل اذا لاحظ مهیة الانسان او غیرها مثلا وجدها فی حد نفسها بحیث
لم یکن الامکان ذاتها او ذاتیها وکذا سایر النعوت التی لیست نفس المهیة ولا جزئها واما ان هذه الامور الزائدة لها صور فی الاعیان
فغیر مسلم اللهم الا فی النعت الذی هو الوجود وکذا الوحدة الشخصیة التی هی نفس حقیقة الوجود عند الراسخین برهان خاص بالوجود ولا
تاثیر لشیء من هذه الحجج فی ان للوجود صورة فی الاعیان بل هو مما حصلناه بالهام غیبی وتایید ملکوتی وامداد علوی وتوفیق سماوی
وقول من قال انه ممکن او موجود فی الاعیان فیستدعی ان یکون امکانه او وجوده فی الاعیان غیر صحیح اذ لا یلزم من صحة حکمنا علی شیء بانه
ممکن فی الاعیان ان یکون امکانه واقعا فی الاعیان لما علمت من ان الوجود الرابط قد یفترق من الوجود فی نفسه للشیء بل الممکن محکوم
علیه من قبل الذهن انه فی الاعیان ممکن کما هو محکوم علیه ایضا من قبله انه فی الذهن ممکن فالامکان صفة ذهنیة ای نحو وجوده
الخاص به فی الذهن لکن یضیفها العقل تارة الی ما فی الخارج وتارة الی ما فی الذهن وتارة یحکم حکما مطلقا یتساوی النسبة الی العین
والذهن وکما لا یتاتی لاحد ان یزعم ان الامتناع ان لم یکن له صورة فی الاعیان لم یکن الممتنع فی الاعیان لکان اما واجبا او ممکنا فکذا
لیس له ان یقول ما ذکر فی الحجة الثانیة بل الامتناع والوجوب والامکان حالها واحد فی انها من الاوصاف العقلیة التی لا صورة لها
فی الاعیان مع اتصاف الاشیاء بها فی الاعیان والاذهان جمیعا فبطلت الحجة الاولی والثانیة واما ما وجد فی المطارحات لصاحب
الاشراق فی ابطال کون الامکان والامتناع والوجود ذا صورة فی الاعیان من ان حالها کحال المعقولات الثانیة کالکلیة والجزئیة والذاتیة
والعرضیة والجنسیة والفصلیة وغیرها من موضوعات علم المیزان حیث ان الاشیاء تتصف بها فی الاعیان ولا صورة لها
فی الاعیان ولا منافاة بین ان یکون زید جزئیا والانسان کلیا فی الاعیان وبین کون الکلیة والجزئیة من الامور الممتنعة التحقق فی
الاعیان فکذلک الحال فی اتصاف شیء بالامکان والامتناع ونظائرهما فمنظور فیه لان قیاس الامکان والامتناع ونظائرهما
الی الکلیة والجزئیة ونظائرهما قیاس بلا جامع فان مصداق اتصاف الاشیاء بموضوعات علم المیزان لیس الا نحو وجودها الذهنی
بخلاف الاتصاف بامثال هذه الاوصاف التی تذکر فی العلم الکلی فانه قد یکون بحسب حال المهیة فی العین وان کان ظرف تحقق
المتصلین فی انفسهما انما هو الذهن فقط واما الحجة الرابعة المختصة بالامکان فنقول ان ارید بالامکان الکیفیة الاستعدادیة المقربة

للشئ الى فياض وجوده المهيئة له لقبول الفيض عن فاعله التام من جهة تحصيل مناسبة وارتباط لابد منه بين المفيض والمفاض عليه فسلمنا الا انه يسبق لكل حادث زمانى امكان بهذا المعنى موجود فى العين الى ان يجيئ وقت بيانه وتحقيق القول فيه انه باى معنى يقال فيه انه من الموجودات العينية وان اريد به ما هو بحسب نفس الذات من حيث هى فالمسلم انه سبق الامكان الذاتى على الوجود بحسب اعتبار ذهنى وملاحظة عقلية حتى ان الممكن وان لم يكن له عدم زمانى سابق على وجوده تصور العقل حالة لا كونه بل نقول لا يتصور ان يكون لكل حادث امكان بمعنى متقدم على وجوده لان الممكنات غير متناهية وفى المستقبل من الحوادث ما لا يتناهى الذى هو سبيل الحصول وبصدد الكون شيئا بعد شئ كحركات اهل الجنة وعقوبات اهل النار على ما وردت به الشرائع الالهية واقيمت عليه البراهين العلمية فان وجب ان يكون لكل حادث او ما هو بصدد الحدوث امكان يخصه على ما هو موجب هذه الحجة فيحصل فى المادة امكانات غير متناهية وان لم يكن لبعض الحوادث امكان فيكون من الحوادث ما لا يسبقه امكان فيلزم على مقتضى الحجة ان يلتحق بالممتنع او الواجب وربما ارتكب منهم مرتكب حصول سلسلة الامكانات الغير المتناهية بان يقول هى غير مترتبة بل متكافئة لكل حادث امكان يخصه لكنا نبين ان اجتماع الامكانات الغير المتناهية مستحيل من وجهين الاول ان الامكان معنى واحد والممكن بما هو ممكن ومن حيث طبيعة الامكان غير مختلف وتلك الطبيعة لا يمكن اختلافها من جهة الهيولى التى هى حاملة الامكانات لانها قوة محضة وابهام مطلق كما ستعلم فليس اختلاف الامكانات الذاتية الا الاختلاف ما هى امكانات وهى الحوادث المعدومة بعد الغير المتناهية ويستحيل ان يمتاز شئ بسبب اضافته الى شئ معدوم فان ما لا ذات له لا يميز به شئ عن شئ وليس لاحد ان يقول انا اذا عقلنا تلك الامور الغير المتناهية يصح اضافة الامكانات الغير المتناهية اليها فيمتاز بها بعض الامكانات عن بعض لانا نقول هذا ممنوع اما اولا فلاستحالة تحصيل العقل امورا غير متناهية العدد بالفعل فى الذهن مفصلة نعم يجوز ان يخطر بالبال على سبيل الاجمال امكانات غير متناهية وفرق بين ما يخطر ببال الانسان لعدد الغير المتناهى مطلقا كليا وبين ان يحصل فى نفسه ويفصل فى ذهنه اعداد غير متناهية بالفعل فان هذا مستحيل دون ذلك فاذا خطرنا بالبال امكانات غير متناهية مجملة بازاء حوادث غير متناهية مجملة كانت نسبة كل من احديهما بكل من الاخرى سواء فلم يتميز امكان عن امكان كما لم يتميز حادث عن حادث واما ثانيا فلان كلامه على تقدير التسليم فى الحقيقة اعتراف بما هو مقصودنا فان ظرف الحصول بعينه ظرف الامتياز فاذا لم يكن الامتياز بين اعداد الامكانات الا بحسب العقل وتصوره لم يكن ظرف تحصله وتحققه الا الذهن لان تعقلنا لامتياز الامكانات اذا فرضنا كون امتيازها واقعا بحسب الاعيان يكون تابعا لنفس امتيازها فاذا حصل الامتياز بينها بنفس تصور العقل واعتباره لزم توقف الشئ على نفسه و تابعيته اياها وهو محال الوجه الثانى ان المادة الحاملة للامكانات الغير المتناهية اذا قطعناها بنصفين فاما ان يبقى فى كل من النصفين امكانات غير متناهية هى بعينها الامكانات التى كانت او يحدث لها امكانات غير متناهية فى تلك الحال او يبقى فى كل واحد امكانات متناهية والاقسام التوالى باطلة فكذا المقدم اما بطلان الاول فلاستلزامه ان يكون شئ واحد بعينه موجودا فى حالة واحدة فى محلين وهو مح واما الثانى فلان الامكانات اذا لحدثت فى كل واحد منهما فيسبقها لكونها ايضا من الحوادث امكانات اخرى ثم ان كانت حادثة تحتاج الى امكانات اخرى حادثة فلا يوجد الفاعل طبقة منها الا وقد حصل قبله فى حالة القطع طبقات غير متناهية والموقوف فى حالة واحدة على ما لا يتناهى مترتبا ممتنع الوقوع ويلزم ايضا ان يكون الحوادث التى كانت امكاناتها هذه الامكانات الحادثة ممتنعة قبل حدوث امكاناتها على ما هو مقتضى الحجة المذكورة من ان كل ما ليس له امكان فى الخارج يجب ان يكون ممتنعا فيلزم انقلاب الاشياء من الامتناع الذاتى الى الامكان الذاتى واما الثالث فلان مجموع العددين المتناهيين عدد متناه فيتناهى الامكانات فى مادة واحدة والحوادث فى كل واحدة لا يتناهى ولا يصح ان يفرض فى كل واحد من الجزئين امكانات غير متناهية ليست بحادثة بل هى نصف المبلغ الغير المتناهى الذى كان فى الكل فان القسمة فى الجسم غير متناهية فعند كل قطع يلزم ما يلزم فى القطع الاول وليست الامكانات تحدث حين القسمة كما هو المفروض فاذن قبل الانقسام كانت متمايزة المحال حتى يبقى بعد الانقسام بعض منها فى جزء وبعض منها فى جزء اخر لعدم انتقال الاعراض وعدم كونها لا امكانات حادثة على ما فرضنا فاذا كانت متمايزة المحال وهى غير متناهية العدد بالفعل ففى الجسم ابعاض غير متناهية متمايزة بالفعل باعراضها التى هى الامكانات فيلزم اما اجزاء لا تتجزى وهو مح كما سيجيئ برهان امتناعه او مقادير غير متناهية العدد المستلزم لمقدار غير متناه للمجموع المركب منها وهو ايضا مستحيل سيأتى بيانه وكيف يصح فى جسم واحد متناهى المقدار محال متمايزة باعراضها القائمة بها غير متناهية عددا بالفعل مع كونه محصورا بين الحواصر على ان الكلام يأتى بعينه فى كل واحد منها بحسب امكان قسمته وتمايز ايضا على القائلين بان امكان الحادث موجود

فى الخارج ان امكان الشئ يلزمه الاضافة الى ذلك فاذا كان صفة عقلية تلزمه الاضافة الى امر معقول يضاف اليه فى العقل بخلاف ما اذا كان صفة عينية يلزمه ان يضاف الى موجود عينى اذ الاضافة الخارجية الى معدوم خارجى غير صحيح نعم للعقل ان يتصور صورة الشئ الذى يمكن حصوله فى الخارج فيصف بصحة كونه ولا كونه اما بحسب حاله فى نفسه كما فى الامكان الذاتى او بحسب اسباب وجوده واستعداد قابله وعدم اضداده ورفع موانعه عن مادته المهياة له كما فى الامكان الاستعدادى **فصل** يذكر فيه خواص الممكن بالذات وانما اخرنا ذكر خواص الواجب بالذات الى قسم الربوبيات لان اللايق بذكرها اسلوب اخر من النظر لجلالة ذكرها عن ان يكون واقعا فى اثناء احكام المفهومات الكلية وخواص المعانى العقلية الانتزاعية الاشياء لذواتها يتوقف عليه صحة السلوك العلمى ويتوسط به العبادة العقلية وهو الذى قدم بيانه وسنعود اليه على مسلك قدسى وطريق علوى **اخاذة** كما ان الضرورة الازلية مساوقة للبساطة والاحدية وملازمة للفردية والوترية فكذلك الامكان الذاتى رفيق التركيب والامتزاج وشقيق الشركة والازدواج فكل ممكن زوج تركيبى اذ المهية الامكانية لا قوام لها الا بالوجود والوجود الامكانى لا تعين له الا بمرتبة من القصور ودرجة من النزول ينشأ منها المهية وينتزع بحسبها المعانى الامكانية ويترتب عليها الاثار المختصة لا الاثار العامة المطلقة الكلية التى يفيض عن الواجب بالذات على كل قابل وان كانت الاثار الجزئية المختصة بواحد واحد من الوجودات الامكانية ايضا من ابداع الحق الاول واضواء النور الازلى ونسبتها اليها بضرب من التشبيه والتسامح كما سيظهر فاذن كل هوية امكانية ينتظم من مادة وصورة عقليتين هما المسماتان بالمهية والوجود وكل منهما مضمن فيه الاخر وان كانت من الفصول الاخيرة والاجناس القاصية وايضا كل من الذوات الامكانية فانها فى نفسها ومن حيث طبيعتها بالقوة وهى من تلقاء علتها بالفعل فان لها بحكم المهية الليسية الصرفة وبحكم وجود سببها التام الايسية الفايضة عنه فهى مصداق معنى ما بالقوة ومعنى ما بالفعل من الحيثيتين وكل ممكن هو حاصل المهية منهما جميعا فى الوجود فلا شئ غير الواجب بالذات متبرء الذات عن شوب القوة وما سواه مزدوج من هذين المعنيين والقوة والامكان يشبهان المادة والفعلية والوجوب يشبهان الصورة ففى كل ممكن كثرة تركيبية من امر يشبه المادة وآخر يشبه الصورة فاذن البساطة الحقة مما يمتنع تحققها فى عالم الامكان لا فى اصول الجواهر والذوات ولا فى فروع الاعراض والصفات واما الوترية فهى ايضا مما يستاثر به الحقيقة الالهية لان كل ممكن بحسب مهيته مفهوم كلى لا يابى معناه ان يكون له تحصلات متكثرة ووجودات متعددة وما تشخص امكانى الا وهو واقع تحت طبيعة كلية ذاتية او عرضية لا يابى معناها ان يكون هناك عدة افراد يشترك معه فيها وان امتنع ذلك بحسب امر خارج عن طبيعتها فاذن لا وحدة ولا فردانية لممكن ما على الحقيقة بل انما بالاضافة الى ما هو اشد كثرة واوفر شرا فوحدات الممكنات وحدات ضعيفة فى البساطة بل الوحدة فيها اتحاد والاتحاد مفهومه متالف من جهة وحدة وجهة كثرة وجهة الوحدة فى الممكنات ظل من الوحدة الصرفة الالهية وهى التى افاضت ساير الوحدات على الترتيب النزولى فكلما كان اشد وحدة كان اقرب الى الوحدة الحقة كالوحدة التشخصية للعقل الاول التى هى بعينها وجوده وتشخصه ثم وحدة ساير العقول الفعالة ثم وحدة النفوس ثم وحدة الصور ثم الوحدة الاتصالية الجسمية التى هى كثرة بالقوة من غير انتهاء ثم وحدة الهيولى التى هى بعينها جامعة لكثرتها وتفصيلها الى الحقايق النوعية والتشخصية لانها وحدة ابهامية جنسية ثم اعلم انه كما ان الامكان عنصر التركيب كذلك التركيب صورة الامكان فان المركب بما هو مركب من دون النظر الى خصوصية جزء او اجزاء منه حاله عدم الاستقلال فى الوجود والوجوب وفى العدم والامتناع وكيف يتحقق الافتقار ولا يكون هناك امكان واما المركب من واجبين مفروضين او ممتنعين مفروضين او واجب وممتنع او نقيضين او ضدين مفروضى الاجتماع فهذه مجرد مفهومات ليست عنوانا لذوات متقررة فى انفسها متجوهرة فى حقايقها فتلك المفهومات لا تحمل على انفسها بالحمل الصناعى الشايع فكما ان مفهوم شريك البارى ليس الا نفس مفهوم شريك البارى لا يحمل عليه انه من الكيفيات النفسانية القايضة عليها لاجل تصرفات المتخيلة وشيطنة المتوهمة فكذلك هذه المركبات الفرضية مفهوماتها ليست من افراد انفسها بل من افراد نقايضها ومع ذلك وجوبها او امتناعها تابع لوجوب اجزائها او امتناع اجزائها وليس لها الا مرتبة الفقر والحاجة والامكان والتعلق سواء كان بحسب الوجود او بحسب العدم والمستحيل فى النقيضين او الضدين هو الاجتماع بينهما فى الوجود لموصوف واحد لا نفس ذاتيهما على اى وجه كانتا وههنا دقيقة اخرى وهى ان الوحدة معتبرة فى اقسام كل معنى يكون موضوعا لحكم كلى وقاعدة كلية فقولنا كل مركب ممكن وكل واجب بسيط وكل حيوان كذا اى كل مركب له صورة واحدة فهو ممكن وكل واجب الوجود فهو واحد بسيط وكل ما ليس

طبيعة واحدة حيوانية فهو كذا فالمركب من الواجبين اذا فرضهما الوهم ليس له ذات سوى ذات كل منهما ولا له امتناع ولا امكان ولا وجوب ثالث غير
وجوب كل منهما وكذا المركب المفروض من الممتنعين ليس له امتناع مستأنف سوى الامتناعين للجزئين وفي المركب المفروض من الواجب والممتنع ليس له
الا وجوب هذا وامتناع ذاك لا غير والمركب من الحيوانين ليس فيه الا حيوانية هذا وحيوانية ذاك وليست هناك حيوانية اخرى سوى الحيوانيتين
المنفصلتين احديهما عن الاخرى فان كان احد الحيوانين ناطقا والاخر صاهلا ليس المجموع من حيث هو مجموع ناطقا ولا صاهلا بل ولا موجودا
انما الموجود فيهما موجودان هذا وهذا لا امر ثالث له حيوانية ثالثة وسيجيء في مباحث الوحدة انها لا تفارق الوجود وان ما لا وحدة له لا وجود
له واما ما قيل لو كان المركب من الممتنعين بالذات ممكنا ذاتيا كان عدمه مستندا الى عدم وجوده علة وعلة وجود المركب هي علة وجود اجزائه
وذلك غير منحصر في اجزاء هذا المركب لعدم الامكان فمردود بان علة عدم المركب بما هو مركب عدم الجزء اولا وبالذات كما ان علة وجوده كل
وجود الاجزاء حتى لو فرض للاجزاء وجود بلا علة لكان المركب موجودا وانما الاحتياج الى علة الاجزاء اذا كانت الاجزاء ممكنات الوجود فكان
عدم جزء ما وهو الذي يكون بالحقيقة علة تامة لعدم المركب بما هو مركب مستندا الى عدم علتها فلم ينعدم الا بانعدامها فيستند اليه عدم
ذلك المركب بالواسطة فاذا كان جزء المركب ممتنع الوجود بالذات فينتهي عدم المركب الى عدمه الضروري الذاتي ولا يتجاوز منه الى عدم
امر آخر كما يقف سلسلة الوجودات الى الوجود الضروري الذاتي الازلي **فصل** في ان الممكن على اي وجه يكون مستلزما للممتنع بالذات
ان كثيرا من المشتغلين بالبحث من غير تعمق في الفكر والنظر يجيلون الملازمة بين الممكن والممتنع ويحكمون ان كل ما يستلزم وقوعه في نفس الامر
ممتنعا ذاتيا فهو مستحيل بالذات وبنوا ذلك على ان امكان الملزوم بدون امكان اللازم يستلزم امكان الملزوم بدون اللازم وهو يصادم
الملازمة بينهما وهذا الوجه لا يستوجب نفي الملازمة بين الممكن والواجب بل بين كل علة موجبة مع معلولها لان العلة قد يجب حيث لم يكن
المعلول واجبا سواء كان الوجوب من الذات او من الغير كما ستحقق واعجب من ذلك ما قيل في بعض التعاليق ان امكان الملزوم انما هو بالقياس
الى ذاته وهو يستلزم امكان اللازم بالقياس اليه اعني ذات الملزوم لا امكانه بالقياس الى ذاته ومقتضى الاستلزام بين الممكن والمحال كون
نقيض اللازم غير ضروري بالقياس الى ذات الملزوم لا كونه لا ضروريا بالقياس الى حد ذاته سواء كان اللازم ضروري العدم او ضروري الوجود
او ضروري الوجود والعدم جميعا نظرا الى ذاته من حيث هي هي ولا يتوهمن ان هذا امكان بالغير وهو من المستحيل كما مر بل هذا امكان بالقياس
الى الغير وقد وضح الفرق بينهما ونحن نقول هذا الكلام وان كان في ظاهر الامر يوهم انه على اسلوب الفحص والتحقيق الا انه سخيف لما علم ان الامكان
بالقياس الى الغير انما يتصور بين اشياء ليست بينها علاقة الايجاب والوجوب والافاضة والاستفاضة وبالجملة العلاقة الذاتية السببية
والمسببية في الوجود والعدم ويقرب منه في الوهن كلام المحقق الطوسي والحكيم القدوسي حيث ذكر ان استلزام عدم المعلول الاول
عدم الواجب اذ انه ليس يستوجب استلزام الممكن للمحال بالذات لانه انما استلزم عدم علية العلة الاولى فقط لا عدم ذات العلة الاولى
فان ذات المبدأ الاول لا يتعلق بالمعلول الاول لولا الاتصاف بالعلية لكون المبدأ الاول واجبا لذاته ممتنعا على ذاته العدم سواء كان
لذاته معلول او لا فاذن لم يستلزم الممكن محالا الا بالعرض او بالاتفاق وهو عدم كون العلة بما هي متصفة بالعلية واجبة في ذاتها فانه انما
صار محالا لامر كون العلة في الواقع واجبة في ذاتها وانما ذلك من حيث ذاته لا بما هي متصفة بالعلية وهذا بخلاف عكسه اعني فرض عدم العلة
الاولى فانه يستلزم عدم المعلول الاول مطلقا لان ذاته انما افاضها العلة الاولى لا غير وليت شعري كيف ذهل مع جلالة شانه وثاقبة
رايه ودقة نظره في الابحاث الالهية عن كون الواجب لذاته واجبا بالذات في جميع ما له من النعوت وان العلة الاولى انما موجب عليتها نفس
الذات من دون حالة منتظرة او داعية زائدة وانما هي القيوم الجواد التام القيومية والافاضة وانما يتحقق ذاتها بما يتحقق عليها من دون
المغايرة الخارجية او العقلية بحسب التحليل فلو فرض سببية السبب الاول شيئا ممكنا الحصول للملازمة بينها وبين المعلول الاول نقلنا
الكلام الى الملازمة بين السببية والسبب الاول لامكانها ووجوبه فاما ان يتسلسل الكلام في السببيات او يعود المحذور الاول كيف
وليس في الموجود الاول جهة امكانية اصلا سواء كان بحسب الذات او بحسب كمال الذات او بحسب حيثية الاضافة ورشحاته الافاضية
فالحق في هذا المقام ان المعلول له مهية امكانية ووجود مستفاد من الواجب فيتركب بهويته العينية من امرين شبيهين بالمادة والصورة
احدهما محض الفاقة والقوة والبطون والامكان والاخر محض الاستغناء والفعلية والظهور والوجوب وقد علمت من طريقنا ان
منشأ التعلق والعلية بين الموجودات ليس الا انحاء الوجودات والمهية لا علاقة لها بالذات مع العلة الامر قبل الوجود المنسوب اليها
وقد علم ايضا ان معنى الامكان في الوجود الممكن غير معناه في المهية وان احدهما يجامع الضرورة الذاتية بل عينها بخلاف الاخر فانه ينافيها

فنقول

فنقول ان المعلول الاول ان اعتبر مهيته التي هي عبارة عن قصوره عن الكمال الاتم وخصوصيته تعينه المصحوب لشوب الظلمة والعدم
وان كان مستورا عند ضياء كبرياء الاول ومقهورا تحت شعاع نور الازل فعدمه ممكن بهذا الاعتبار بل حال عدمه كحال وجوده ازلا وابدا
من تلك الجهة ما شم رائحة شيء منهما بحسب مهيته من حيث هي هي وليس يستلزم عدمه عدم الواجب بهذه الحيثية لعدم الارتباط بينه وبين
الواجب من هذه الحيثية وان اعتبر من حيث وجوده المتقوم بالحق الاول الواجب بوجوبه فعدمه ممتنع بامتناع عدم قيومه ووجوده مستلزم
لوجوده استلزام وقوع المعلول وقوع العلة الموجبة له فلم يلزم استلزام الممكن للمحال اصلا وليس لعدمه في نفسه اي نفس ذلك العدم جهة
امكانية كما للوجود من حيث الوجود ولا يلزم من ذلك كون كل وجود واجبا بالذات على ما مر من الفرق بين الضرورة الازلية وبين الضرورة
المسماة بالذاتية المقيدة بها فلذلك لا يلزم ههنا كون كل عدم ممتنعا بالذات لاجل الفرق المذكور وهذا في غاية السطوع والوضوح على
اسلوب هذا الكتاب واما على اسلوب الحكمة الذائعة فلا يبعد ان يقول احد ان كان يعني بادل شق الكلام ان العقل اذا جرد النظر الى ذات
المعلول الاول ولم يعتبر معه غيره لم يجد فيه علاقة اللزوم فذلك لا ينافي استلزام عدمه عدم الواجب بحسب نفس الامر بل هو محفوظ بحاله
وان اريد به انه على ذلك التقدير لا يكون مستلزما له بحسب نفس الامر فهو ظاهر البطلان فانه معلول له بحسب نفس الامر فكيف لا يكون مستلزما
لعلته اقول نختار الثاني قوله المعلول كيف لا يكون مستلزما للعلة الجواب ان المعلول ليس مهية نفس الممكن بل وجوده معلول
لوجود العلة وعدمه لعدمها ويقول ايضا ان كان يعني باخير الشقين ان العدم الممتنع بالعلة ليس ممكنا بالذات فهو مستبين الفساد فان
الامتناع بالغير ليس يصادم الامكان بالذات وليس ينفيه بل ان معروضه لا يكون الا الممكن بالذات اقول عنينا به ان العدم بما هو عدم
ليس الا جهة الامتناع كما ان حقيقة الوجود بما هو وجود ليس الا جهة الوجوب كيف والعدم يستحيل ان يتصف بامكان الوجود كما ان الوجود
يستحيل عليه قبول العدم والا لزم الانقلاب في المهية وكون معروض الامتناع بالغير والوجوب بالغير اي الموصوف بهما ممكنا بالذات
بمعنى ما يتساوى نسبة الوجود والعدم اليه او ما لا ضرورة للوجود والعدم بالقياس اليه بحسب ذاته غير مسلم عندنا الا فيما سوى نفس
الوجود والعدم واما في شيء منهما فالموصوف بالوجوب الغيري هو الوجود المتعلق بالغير وبالامتناع الغيري العدم المقابل له فان قلت
فعلى ما ذكرته من جواز العلاقة اللزومية بين الممكن والممتنع بالوجه الذي ذكرت كيف يصح استعمال نفي هذا الجواز في القياس الخلفي حيث
يثبت به استحالة شيء لاستلزام وقوعه ممتنعا بالذات فيتشكك لما جاز استلزام الممكن لذاته ممتنعا لذاته فلا يتم الا بسند الا الجواز
كون البعد الغير المتناهي مثلا ممكنا مع استلزام وقوعه محالا بالذات هو كون غير المتناهي محصورا بين حاصرين قلنا هذا الاشكال
قد مضى مع جوابه والذي ندفعه به الان هو ان الامكان المستعمل هناك هو لا ضرورة الطرفين بحسب الوقوع والتحقق في نفس الامر وعدم
اباء اوضاع الخارج وطبيعة الكون لوقوعه ولا وقوعه والممكن الذي كلامنا فيه ههنا هو ما يكون مصداقه نفس مهية الشيء بحسب اعتبار
ذاته بذاته لا بحسب الواقع فان حال المعلول الاول وسائر الابداعيات في نفس الامر ليس الا التحصل والفعلية على ما هو مذهبهم
دون الامكان وقد مر ان ظلمة امكانه مختف تحت سطوع نور القيوم نعم فالممكن بهذا المعنى مستلزم للمحال لا من حيث ذاته بل من حيث
وصفه الذي هو عدمه كما انه مستلزم للواجب لا بحسب ذاته بل بحسب حاله الذي هو وجوده وما يستعمل في قياس الخلف ان الممكن لا يستلزم
المحال هو الممكن بحسب الواقع لا بحسب مرتبة الذات وبينهما فرقان كما ان الامتناع الذاتي ايضا قد يعنى به ضرورة العدم بحسب نفس الذات
والمهية المقدرة كما في شريك الباري واجتماع النقيضين وقد يراد به ضرورة ذلك في نفس الامر سواء كان مصداق تلك نفس المهية
المفروضة او شيء آخر وراء مهية مستدع له مقتض اياه في نفس الامر او علة مقتضية له بحسب طور الوجود وهيئة الكون وطباع
الواقع وكذلك الضرورة الذاتية قد يراد بها ما هو بحسب مرتبة الذات في نفسها وقد يراد اعم من هذا وهو ما يكون بحسب نفس الامر مطلقا
سواء كان بحسب مرتبة الذات ايضا كذات القيوم الاحدي تعالى او لاجل علة مقتضية له وتحقيق للاول الدوام الازلي وللثاني الدوام الذاتي
فاذن قد ثبت ان امثال الاقيسة الخلفية وكثيرا من الشرطيات الاستثنائية انما يستبين فيها بالبديهة العقلية انما يلزم من فرض وقوعه
ممتنع بالذات لا يكون ممكنا في نفس الامر بل لا ينفك عن الامتناع الذاتي سواء كان بنفسه وبماهيته ممتنعا او بواسطة سبب تام السببية
لامتناعه كما يقال الجواهر البسيطة العقلية يستحيل عدمها سابقا ولاحقا والا اي وان كانت ممكنة العدم بوجه لكان عدمها بعدم
علتها الفياضة لذواتها ولكانت لها مادة قابلة للوجود والعدم وكلا التاليين مستحيل بالذات كما بين فكذلك المقدم وظاهر
ان الامكان المذكور في هذا القياس ليس المقصود منه ما هو بحسب مرتبة المهية فقط اذ لو كان المراد فيه نفي امكان العدم عنها بحسب مرتبة

المهية فقط اذ لو كان المراد به نفى امكان العدم عنها بحسب مرتبة المهية من حيث هى يلزم عليهم كون كل جوهر عقلى واجبا بالذات تعالى القيوم الواحد عن ذلك علوا كبيرا وهم متبرؤن عن هذا التصور القبيح الفضيح **وهم و ازاحة** ربما قرع سمعك فى بعض المسفورات العلمية شبهة فى باب اتصاف الشئ بالامكان وهو ان الموصوف بالامكان اما موجود او معدوم وهو فى كل من الحالين يمتنع ان يقبل مقابل ما يتصف به والا اجتمع المتقابلان فى موضوع واحد واذا امتنع احدهما امتنع امكان واحد منهما بالامكان الخاص لان امتناع احد الطرفين يستلزم وجوب الطرف الاخر فلم يتحقق ههنا المحكوم عليه بالامكان اصلا وايضا الشئ الممكن اما مع وجود سببه التام فيجب او مع عدمه فيمتنع فاين ممكن فتسمعهم يقولون فى دفع الاول ان الترديد غير حاصر للشقوق المحتملة ان اريد من الوجود والعدم التحيث اذ يعوزه شق آخر وهو عدم اعتبار شئ منهما اذ الموصوف بالامكان هو المهية المطلقة عن الوجود والعدم ولا يلزم من عدم قبول العدم من حيثية الاتصاف بالوجود عدم قبوله من حيثية اخرى وكذلك بالعكس بل المصحح لقبول كل منهما حال المهية بحسب اطلاقها عن القيود وان اريد بهما مجرد التوقيت قلنا ان نختار كلا من الشقين قوله فى كل من الحالين اى الوقتين يمتنع ان يقبل مقابل ما يتصف به قيل هذا ممنوع والمسلم هو امتناع الاتصاف بشئ مع تحقق الاتصاف بمقابله وهو غير لازم فى معنى الممكن فالمحذور غير لازم واللازم غير محذور وفى الثانى يقال ان قوله الشئ اما مع وجود سببه او مع عدم سببه الترديد فيه يحتمل ان اريد المعية بحسب حال المهية واعتبار المراتب فيها الا ان يراد فى الشق الثانى دفع المعية لا معية الرفع وان اريد المعية بحسب الوجود فيصح الترديد لكن اتصاف المهية بالامكان ليس فى الوجود سواء كانت مع السبب ام لا بل فى اعتبارها واخذها من حيث هى فقد تبين ان كل ممكن وان كان محفوفا اما بالوجوبين السابق واللاحق الذين احدهما بسبب اقتضاء العلة والاخر بحسب حاله فى الواقع واما بالامتناعين الجانب المخالف السابق واللاحق لكن لا يصادم شئ منهما ما هو حاله بحسب ماهيته من حيث هى هكذا قالوا والعارف البصير يعلم ان هذا اعتراف منهم بعدم ارتباط المهية بعلة الوجود وان المتصف بالوجوب السابق واللاحق انما هو وجود كل مهية امكانية لا نفسها من حيث نفسها فان حيثية الاطلاق عن الوجود والعدم ينافى التلبس به سواء كان ناشيا من حيثية الذات او من حيثية العلة المقتضية له فالمهية الامكانية لم تخرج ولا تخرج ابدا بحسب نفسها من كتم البطون والاختفاء الى مجلى الظهور والشهود فهى على بطلانها وبطونها وكونها ازلا وابدا واذا لم يتصف باصل الوجود فعلى الطريق الاولى بساير الصفات الخارجية التى هى بعد الوجود فلم يتصف بشئ من الحالات الكمالية والصفات الوجودية الا نفس الوجود والمهية فى جميع تلك الصفات تابعة للوجود وكل نحو من انحاء الوجود يتبعه مهية خاصة من المهيات المعبر عنها عند بعضهم بالتعين وعند بعضهم بالوجود الخاص تابعة الصورة الواقعة فى المرآة للصورة المحاذية لها فكما ان العكس يوجد بوجود ذى العكس ويتقدر بتقدره ويتشكل بتشكله ويتكيف بتكيفه ويتحرك بتحركه ويسكن بسكونه وهكذا فى جميع الصفات التى يتعلق بها الرؤية لكن على طريق الحكاية والتخيل لا على طريق الاصالة والاتصاف بشئ منها بالحقيقة فكذلك حال المهية بالقياس الى الوجود وتوابعه فان المهية نفسها خيال الوجود وعكسه الذى يظهر منه فى المدارك العقلية والحسية فظهر ما ذهب اليه المحققون من العرفاء والكاملون من الاولياء ان العالم كله خيال فى خيال قال الشيخ العارف المتأله محيى الدين الاعرابى فى الباب الثالث والستين من الفتوحات المكية اذا ادرك الانسان صورته فى المرآة يعلم قطعا انه ادرك صورته بوجه وانه ما ادرك صورته بوجه لما يراه فى غاية الصغر لصغر جرم المرآة او الكبر لعظمه ولا يقدر ان ينكر انه راى صورته ويعلم انه ليس فى المرآة صورته ولا هى بينه وبين المرآة فليس بصادق ولا كاذب فى قوله راى صورته وما راى صورته فما تلك الصورة المرئية واين محلها وما شانها فهى منفية ثابتة موجودة معدومة معلومة مجهولة اظهر سبحانه هذه الحقيقة لعبده ضرب المثال ليعلم ويتحقق انه اذا عجز وحار فى درك حقيقة هذا وهو من العالم ولم يحصل علم بحقيقته فهو بخالقها اذن اعجز واجهل واشد حيرة **فصل** فى ابطال كون الشئ اولى له الوجود او العدم اولوية غير بالغة حد الوجوب لعلك لو تفطنت بما سبق من حال المهيات من نفسها ومن كيفية لحوق معنى الامكان اياها لا تحتاج الى مزيد مؤنة لابطال الاولوية الذاتية سواء فرض باقتضاء ذات الممكن رجحان احد الطرفين بالقياس اليها رجحانا غير ضرورى لا يخرج به الشئ عن حكم الامكان او يكون لاحد الطرفين بالقياس الى المهية التى بالنسبة الى الذات لياقة غير واصلة الى حد الضرورة لا من قبل مبدء خارج ولا باقتضاء وسببية ذاتية على قياس الامر فى الوجوب الذاتى اذ قد استبان من قبل ان علاقة المهية الى جاعل الوجود انما هى تبع الوجود والوجود بنفسه مفاض كما انه بنفسه مفيض بحسب اختلافه كمالا ونقصا وقوة وضعفا والمهية فى حد نفسها لا علاقة بينها وبين غيرها فالم يدخل المهية فى عالم الوجود دخولا عرضيا التبعى

هى فى نفسها شيئا من الاشياء حتى نفسها حتى يصلح لاسناد مفهوم ما اليه الا بحسب التقدير البحت والامكان وان كان من اعتبارات نفس المهية قبل اتصافها بالوجود لكن ما لم يقع فى دار الوجود لم يحصل افادة وجودها من الجاعل لا يمكن الحكم عليها بانها هى او بانها ممكنة وان كان كونها هى او كونها ممكنة من احوالها السابقة على وجودها وصفات وجودها وقد علمت تقدم المهية بحسب العقل على موجوديتها تقدم الموصوف على الصفة نفس عليها تقدم احوالها الذاتية على احوالها الوجودية واما فى الخارج من اعتبار العقل فلا موصوف ولا صفة متميزا كل منهما عن صاحبه بل شئ واحد هو الوجود والوجود بما هو موجود ثم العقل بضرب من التعمل والتحليل يحكم بان بعض الموجود يقترن به معنى غير معنى الوجود والموجود ويصف احدهما بالاخر فى العقل والعين على التعاكس لان اللايق بالعقل تقدم المهية على الوجود لحصولها بكنهها فيه وعدم حصول الوجود بالكنه فيه كما مر واللايق بالخارج تقدم الوجود على المهية اذ هو الواقع فيه بالذات فهو الاصل والمهية يتحد معه اتحادا بالعرض فهى العرض العارض بهذا المعنى اللطيف الذى قد غفل عنه الجمهور والحاصل ان الحكم على مهية ما بالامكان انما هو بحسب فرض العقل اياها مجردة عن الوجود او مع قطع النظر عن انصباغها بنور الوجود واما باعتبار الخارج عن فرض العقل اياها كذلك فهى ضرورية بضرورة وجودها الناشئة عن الجاعل التام بالعرض وليست لها بحسب ذاتها صفة من الصفات لا ضرورة ولا امكان ولا غيرهما اصلا والفرق بين المعدوم الممكن والمعدوم الممتنع هو ان العقل بحسب الفحص يحكم بان المعدوم الممكن لو انقلب من المهية التقديرية الى مهية حقيقية مستقلة كان الامكان من اعتبارات تلك المهية بخلاف المهية التقديرية الممتنعة فانها وان صارت مهية حقيقية مستقلة بحسب الفرض المستحيل لم ينقلب طباعها عن الامتناع ولم يصلح الا اياه لان المعدوم بما هو معدوم موصوف بالامكان والامتناع كيف والمعدوم ليس لشئ فيه من اين مهية قبل جعل الوجود حتى يوضع اولوية الوجود او شئ ما من الاشياء بالقياس اليها فاما تجويز كون نفس الشئ مكونا لنفسه ومقررا ذاته فانه مع بطلانه الذاتى فلا يتصور من البشر تجشم ذلك ما لم يكن مريض النفس فقد ثبت ان الحكم بنفى الاولوية الذاتية بعد التثبت على ما قررناه من حال المهية بشرط سلامة الفطرة مستغن عن البيان وللاشارة الى مثل هذا قال المعلم الثانى ابو نصر الفارابى فى مختصر له ليس بخصوص الحكم لو حصل سلسلة الوجود بلا وجوب لزم اما ايجاد الشئ نفسه وذلك فاحش واما صدوره عن نفسه وهو افحش وتوضيحه ان الاولوية الناشية عن الذاتيات اما ان علة موجبة للوقوع فيكون الشئ علة نفسه واما ان يقع الشئ لا بمقتض وموجب ولا باقتضاء وايجاب من الذات وهو صحيح العدم لعدم خروجه عن حد الامكان الذاتى بكونه ذا رجحان احد الطرفين ليس يصلح لعلية العدم الا عدم علة الوجود وليس هناك علة للوجود فاذن يكون الشئ بنفسه صحيح العدم ثم على تقدير وجود الممكن بالرجحان يكون متصفا بالوجود وليس عينه فذاته كما انها مبدء رجحان الاتصاف بالوجود كذلك علة الاتصاف بالوجود اذ لا نعنى بالعلة الا ما يترجح المعلول به ومع كونه علة لاتصاف نفسه بالوجود يجوز عدمه لعدم بلوغه حد الوجوب فاذن قد صار العدم جائز الوقوع لا بمرجح بل مع بقاء مرجح الوجود وهذه محض السفسطة وحيث ان هذا البحث انما الحاجة اليه قبل اثبات الصانع وقبل ثبوت نفس الامر مطلقا فليس لقائل ان يقول لعل شيئا من المهيات فى وجوده العلمى اى فى وجوده فى علم البارى تعالى او ارتسامه فى بعض الاذهان العالية يقتضى رجحان وجوده الخارجى على ان الكلام فى الوجود الذهنى ومرتبة اتصاف المهية به بعينه كالكلام فى الوجود الخارجى فى ان المهية لا توجد به الا بجعل جاعل الوجود لعدم كون المهية مهية الا مع الوجود ثم مع عزل النظر عن استحالة الاولوية يقال لو كنت فى صيرورة المهية موجودة يلزم كون الشئ الواحد مفيد الوجود نفسه ومستفيدا عنه فيلزم تقدمه بوجوده على وجوده فهذه ارائك وان تستبين بعد انارة الحق مكونا من كوة الملكوت على قلبك باذن الله ما يلمع من بعض الانظار الجزئية فى طريق البحث وهو ما ذكره الخطيب الرازى فى شرحه لعيون الحكمة واستحسنه الاخرون من ان ما يقتضى رجحان طرف فهو بعينه يقتضى مرجوحية الطرف الاخر للتضايف الواقع بينهما ومعيته للمتضايفين فى درجة التحقق ومرجوحية الطرف الاخر يستلزم امتناعه لاستحالة ترجيح المرجوح وامتناعه يستلزم وجوب الطرف الراجح فما فرض غير منته الى حد الوجوب فهو منته اليه فظهر الخلف ونقيضه انه اذا كان اقتضاء رجحان طرف بعينه على سبيل الاولوية كان استدعاء مرجوحية الطرف المقابل ايضا على سبيل الاولوية لمكان التضايف والمرجوحية المستلزمة للامتناع الوقوع انما هى المرجوحية الوجوبية لا ما هى على سبيل الاولوية فلذلك ثبوتها على هذا الوجه لا يطرد الطرف الاخر اى ذا الجهة الطرف المرجوح منه بل بنحو الاليقية وبالجملة فحال مرجوحية الطرف المرجوح كحال نفس ذلك الطرف وحال راجحية كحال نفس الطرف المقابل له فكما ان الوجود يترجح على سبيل الاولوية والرجحان فكذلك اولوية الاولوية وكما ان العدم مرجوح على سبيل الاولوية والرجحان فكذلك راجحية المرجوحية على نهج الرجحان وهكذا فى الطرفين وكما ان راجحية طرف على سبيل الرجحان يستدعى مرجوحية الطرف الاخر

على سبيل الرجحان فكذلك مرجوحية الطرف الاخر كذلك لا يقتضي الا سبب وقوعه على سبيل الرجحان فكيف يقتضي الامتناع ثم لو فرض
تسليم ذلك فمن المستبين ان مرجوحية الطرف المرجوح انما يستدعي امتناعه بالنظر الى الذات مع تقييدها بتلك المرجوحية اعني
الذات المحيثة بالحيثية المذكورة لا الذات بما هي هي وهذا امتناع وصفي فيكون بالغير ولا يستدعي الا وجوب الطرف الراجح كذلك
اي بالغير لا بالذات فليس فيه خرق الفرض والامتناع بالوصف الذي هو ممكن الانفكاك يكون ممكن الانفكاك فكيف ظنك بالوجوب
الذي بازاء هذا الامتناع وبهذا ينهدم سائر الاساسات التي ذكروها في هذا المطلب وقلما يسلم في الوجوه المذكورة من هذا
الايراد **اوهام وجزافات** من الناس من جوز كون بعض الممكنات بما وجوده اولى من عدمه بالنظر الى ذاته لا على وجه يخرج عن
حد الافتقار الى الغير ويسد به اثبات الصانع له لكونه مع ذلك في حدود الامكان بل على وجه يستدعي اكثرية وقوع وجوده بايجاد
العلة وافاضة الجاعل او اشد وجودا او اقل شرطا للوقوع وبعض آخر بالعكس مما ذكروا ومنهم من ظن هذه الاولوية في طرف العدم فقط
بالقياس الى طائفة من الممكنات بخصوصها ومنهم من ظنها بالقياس الى الجميع لكون العدم اسهل وقوعا والمقولون بهذه الاقا[ويل]
كانوا من المنتسبين الى الفلسفة فيما قدم من الزمان قبل نضج الحكمة وكمالها وعند طائفة من اهل الكلام كل ما هو الواقع من
الطرفين فهو اولى لمنعهم تحقق الوجوب فيما سوى الواجب وان كان بالغير وربما توهم متوهم ان الموجودات السيالة كالاصوات والازمنة
والحركات لا شك ان العدم اولى بها والا لجاز بقاؤها وبصح الوجود ايضا عليها والا لما وجدت اصلا واذا جازت الاولوية في جانب
العدم فليكن في جانب الوجود اولى وان العلة قد توجد ثم يتوقف اقتضاؤها معلولها على تحقق شرط او انضمام داع او انتفاء مانع ولا
شبهة في ان تلك العلة الاولى بها ايجاب المعلول والا لم يتميز علية شيء عن غيرها في العلية فاذن تلك العلة قبل تاثيرها وايجابها يصح
عليها الاقتضاء واللااقتضاء جميعا مع كون الايجاب اولى بها من عدمه فليكن الوجود ايضا بالنسبة الى مهية ما من هذا القبيل فيكو[ن]
ذلك الوجود اكثريا لا دائميا كما في ذلك الايجاب كما نرى من العلل ما يكون تاثيرها اكثريا لا دائميا كطبيعة الارض في اقتضائها الهبوط مع ما
قد يمنع عنه عند ما يرمى الى العلو قسرا وكلا القولين زعم واختلاف ففي الاول اشتباه بين قوة الوجود وضعفه وبين اولويته ولا اولويته
بالقياس الى المهية وقد مر ان لكل شيء درجة من الوجود لا يتعداها وبعض الاشياء حظه من الوجود آكد وبعضها بخلافه كالحركة ونظائرها
لا لان الوجود اولى بها من العدم او بالعكس فاستقرار الاجزاء وبقاؤها ليس نحو وجود الموجود الغير القار بل يمتنع ثبوته له وكلامنا في مطلق
الوجود الممكن لمهية ما فان ما بالقياس اليه يعتبر طباع الامكان الذاتي انما هو مطلق الوجود ومطلق العدم فامتناع نحو خاص منهما
لا يخرج الشيء عن الامكان الذاتي المستلزم لتساوي نسبة طبيعتي الوجود والعدم الى ذلك الشيء وكل من الاستمرار وعدمه معا وبالغيبة
بالقياس الى ذات كل امر غير قار وتخصص كل واحد منهما بالوقوع يحتاج الى مرجح خارج من غير اولوية احدهما بحسب المهية من الآخر فهيئة الحركة
واشباهها من الطبايع الغير القارة اذا قيست الى وجودها التجددي ورفعها كان لها مجرد القابلية البحتة من غير استدعاء طرف بعينه
لا ابتداء ولا رجحانا وانما يتخصص بالوجود او العدم بايجاب العلة التامة او لا ايجابها واذا قيست الى الوجود الاجتماعي للاجزاء التحليلية لها
كان سلبها بالقياس الى هذا النحو من الوجود الامتناع البتي بلا شوب صحة وجواز عقلي وقد مر ان امتناع نحو من الكون لا ينافي الامكان
الذاتي مط وفي الثاني وقع الغلط بحسب اخذ ما ليس بعلة علة فان الفاعل قبل شرائط ايجابه ليس بفاعل وموجب اصلا ومع الشرائط
موجب بتة واما القرب والبعد من الوقوع لاجل قلة الشرائط وكثرتها فذلك لا يقتضي اختلاف حال في مهية الممكن بالقياس الى طبيعتي
الوجود والعدم بل انما يختلف بذلك الامكان بمعنى آخر اعني الاستعداد القابل للشدة والضعف الذي هو من الكيفيات الخارجية
لا الامكان الذاتي الذي هو اعتبار عقلي وللمسترشد ان يقنع بالاصول المعطاة اياه التمهيديات التي دفعت من طائفة مجادلين في
هذا المقام لا فائدة في ايرادها وردها الا تضييع الوقت بلا عوض وتفويت نقد العمر بلا عوض **فصل** في ان علة الحاجة الى العلة
هي الامكان في المهيات والقصور في الوجودات ان قوما من الجدليين المتسمين باهل النظر واولياء التمييز العارين عن كسوة العلم
والتحصيل كان امرهم فرطا وتجشموا في انكارهم سبيل الحق شططا ونفروا في سلوك الباطل فرقا فمنهم من زعم ان الحدوث وحده علة
الحاجة الى العلة ومنهم من جعله شطرا داخلا فيما هو العلة ومنهم من جعله شرطا للعلة والعلة هي الامكان ومنهم من بناهب الجدال
بالقدح في ضرورة الحكم الفطري المركوز في نفوس الصبيان بل المفطور في طباع البهيمة من الحيوان الموجب لتنفره عن صوت الخشب والعيدان و
والسوط والصولجان وكلامهم كله غير قابل للتضييع العمر بالتهجين وتعطيل النفس بالتوهين لكن نفوس الناس وجمهور المتعلمين من جهة

نحوه

نحوه تابعة له فنقول ليس وجوب صفة ما وامتناعها بالقياس الى الذات يغنيان الذات عن الافتقار الى الغير ويجعلان استنادها
اليه بحسب تلك الصفة فلو فرض كون الحدوث ماخوذا في علة الحاجة شرطا كان او شطرا انما يعتبر ويؤخذ فيما هو ممكن للذات لا واجب
او ممتنع فقد رجع الامر اخيرا الى الامكان وحده وهو الخلف وتسبيل آخر الحدوث كيفية نسبة الوجود المتاخر عنها المتاخرة عن الوجود
المتاخر عن الايجاد المتاخر عن الحاجة المتاخرة عن الامكان فاذا كان الحدوث هو علة الحاجة باحد الوجهين كان سابقا على نفسه بدرجات
وليس لاحد ان يعارض بمثله على نفي علية الامكان من جهة انه كيفية نسبة الوجود لان الامكان حالة تعرض لنسبة مفهوم الوجود
الى المهية بحسب الذات في لحاظ العقل وليس مما يعرض في الواقع لنسبة خارجية فانما يلزم تاخره عن مفهومي الوجود والمهية بحسب اخذهما
من حيث هي لا عن فعلية النسبة في ظرف الوجود واما الحدوث فهو وصف الشيء بحسب حال الخارج بالفعل ولا يوصف به المهية ولا الوجود
الا من الموجودية لا في نفسها ولا ريب في تاخره عن الجعل والايجاد واما قول من ينكر بداهة القضية المفطورة بانا عرضنا قولكم لما استوى الطرفان
بالنسبة الى الذات في دفع الضرورة عنهما فامتنع الترجيح الا بمنفصل على العقل مع قولنا الواحد نصف الاثنين وجدنا الاخيرة فوق الاولى
في القوة والظهور والتفاوت انما يستقيم اذا تطرق الاحتمال بوجه ما الى الاولى بالنسبة الى الاخيرة وقيام احتمال النقيض ينقض اليقين
التام فالظلم فيه ظاهر اذ لم يعلم ان التفاوت في الفطريات كثيرا ما يكون بحسب التفاوت في طرفي الحكم والحكم في نفسه مما لا يتفاوت على ان
الحكم الفطري والحدسي كالاقناعي مما يجوز فيه التفاوت بالقياس الى الاذهان والازمنة وخصوصيات المفهومات والعقود لتفاوت النفوس
في استعداداتها الاولية غريزية واستعداداتها الثانوية كسبية فالسلائق العقلية في ادراك نظم الحقائق وتاليفها وتباينها وذا[ت]
السلائق الحسية السمعية في وزن الالفاظ وتاليف الاصوات وجهة الوحدة في العقليات كجهة الوحدة في السمعيات والتخالف كا
لتخالف فكان من سلمت ذائقة عقله من القصور والاختلال او من الامراض النفسانية والاعتلال الحاصل من مباشرة الجدال والمناقشة
في القيل والقال لم يرتب في استحالة رجحان الشيء على مثله من كل جهة الا بمنفصل ومن استحل ترجيح الشيء بلا مرجح يوشك ان يسلك سبيل
الخروج عن الفطرة البشرية لجبلة ذاتية وصفة من سوء قابليتها الاصلية وعصبيات جبلية اقترفتها ذاته الخبيثة في القرية الظالمة اهلها
والمدينة الفاسقة السفلية **ظلمات وهمية** المستحلون ترجيح احد المتساويين بلا سبب تشعبوا في القول فرقة قالت ان
الله سبحانه خلق العالم في وقت بعينه دون سائر الاوقات من دون مخصص يختص به ذلك الوقت وفرقة زعمت ان الله سبحانه خصص
الافعال باحكام مخصوصة من الوجوب والحظر والحسن والقبح من غير ان يكون في طبايع الافعال ما يقتضي تلك الاحكام وكذلك الهارب من
السبع اذا عن له طريقان متساويان من كل الوجوه والجائع المخير بين رغيفين متساويين كل يخصص احدهما بالاختيار من غير مرجح وفرقة
يقول ما يختص من الاحكام والاحوال باحد المتماثلين دون الاخر غير معلل بشيء لانه باي شيء علل فسد وفرقة يقول الذوات متساوية
باسرها في الذاتية مع اختصاص بعضها دون بعض بصفة معينة دون سائر الصفات فهذه متشبثاتهم في الجدال ولو تنبهوا قليلا
من الغفلة وتيقظوا من رقدة الجهالة لفطنوا ان لله في خلق الكائنات اسبابا غائبة عن شعور اذهاننا محجوبة عن اعين بصائرنا وان
الجهل بالشيء لا يستلزم نفيه وفي كل من الامثلة الجزئية التي تمسكوا بها في مجاز فانهم بنفي الاولوية في رجحان احد المتماثلين من طريقي الهارب
وقدحي العطشان ورغيفي الجائع مرجحات خفية مجهولة للمستوطنين في عالم الاتفاقات فانما لهم الجهل بالاولوية لا نفي الاولوية واقلها الاتصالات
الكوكبية والاوضاع الفلكية والهيئات الاستعدادية فضلا عن الاسباب القصوى التي بها قدر الله سبحانه الامور وقضى من صور الاشياء
السابقة في علمه الاعلى على الوجه الاتم الاولى واما الذي نسب الى انباذقلس الحكيم بانه قائل بالبخت والاتفاق فالظاهر ان كلامه مرموز على ما
هو عادته وعادة غيره من القدماء حيث كتموا اسرارهم الربوبية بالرموز والتجوزات وقد وجه كلامه بعض العلماء بانه انكر العلة الغائية
في فعل واجب الوجود بالذات لا غير اذ هو معترف بان ما لم يجب لم يوجد بل قد سمى هو وغيره الامور اللاحقة بالمهيات لا لذاتها بل لغيرها
اتفاقية وح يصح ان يقال ان وجود العالم اتفاقي لا بمعنى انه يصير موجودا بنفسه كلا او بفعله الباري جزافا بل ان وجوده ليس لاقتضائه من ذاته
بل هو من غيره ويقرب من هذا ما خطر ببالي في توجيه كلامه وهو ان مهيات الممكنات لما علمت من طريقتنا انها في الموجودية ظلال وعكوس
للوجودات وانما تعلق الجعل والابداع الحقيقي بوجود كل مهية لا بنفس تلك المهية وكذا علته الغائية انما تثبت لانحاء الوجودات دون
المهيات فمهية العالم انما تحققت بلا غاية وفاعل لها بالذات بل وجوده يحتاج اليهما بالحقيقة فعبر الرجل عن هذا المعنى بان كون العالم
اتفاقي اي هو واقع بالعرض نظير الجهات التي تضمنت المعلول الاول البسيط عندهم وصح بها صدور الكثير عنه اذ لا ريب لاحد ان الصادر

عن الواجب بالذات على رايهم احدى تلك الجهات كوجود المعلول وغير ذلك كالمهية والامكان والوجوب بالغير انما صدر بالعرض
بلا سبب ذاتي والالزم اما صدور الكثير عن الامر الوحداني او التركيب في الموجود الاول تعالى عن ذلك علوا كبيرا عظيما وبالجملة القدماء لهم
الغاز ورموز واكثر من جاء بعدهم رد على ظواهر كلامهم ورموزهم اما لجهله او غفلة عن مقاصدهم او لفرط حبه لرياسة الخلق في هذه الدار
الفانية وطائفة ممن تاخر عنهم اغتروا بظاهر اقاويلهم واعتقدوها تقليدا لاجل اعتقادهم بالقائل وصرحوا القول بالاتفاق و
ضلوا ضلالا بعيدا ولم يعلموا ان المتبع هو البرهان او الكشف وان الحقائق لا يمكن فهمها عن مجرد الالفاظ فان الاصطلاحات وطبايع اللغات
مختلفة **عقود وانحلالات** ان للقائلين بالاتفاق متمسكات الاول ان وجود الاشياء لو كان بتاثير العلة فيها
لكان تاثيرها اما حال وجود الاثر او حال عدمه والاول تحصيل الحاصل والثاني جمع بين المتناقضين واجيب بان الفرق بين اخذ
الاثر في زمان الحصول وبين اخذه بشرط الحصول فالحصول في الاول ظرف وفي الثاني سبب وشرط ولا استحالة في الاول بل هو بعينه
شان المؤثر بما هو مؤثر مع اثره فان كل علة مؤثرة فهي مع معلولها زمانا او ما في حكمه من غير انفكاك احدهما عن الاخر في الوجود
وكل علة فانها تؤثر في معلولها في وقت الحصول لكن من حيث هو هو لا بما هو حاصل حتى يلزم المحذور الاول ولا بما ليس بحاصل حتى
يلزم المحذور الثاني والحاصل ان تاثير العلة في حال الحصول الحاصل بنفس ذلك التاثير وذلك تحصيل للحاصل بنفس ذلك التحصيل
لا بتحصيل غيره وهذا غير مستحيل وبوجه اخر ان اريد بحال الحصول المعية الوجودية بين المؤثر والاثر نختار ان التاثير في حال وجود
الاثر وان اريد المعية الذاتية العقلية بينهما نختار ان التاثير ليس في حال وجوده ولا في حال عدمه ولا يلزم شيء من المحذورين اذ تاثير
العلة حال الوجود في مهية المعلول من حيث هي لا من حيث هي موجودة او معدومة والمهية من تلك الحيثية ليست بينها وبين العلة مقارنة
ذاتية لزومية واما المهية الموجودة او المعدومة فهي متاخرة عن مرتبة وجود العلة او عدمها ومقارنة لها بحسب الحصول في الواقع
فتدبر فيه وللجدليين مسلك اخر وهو ان تاثير العلة في حال حدوث الاثر وهو غير حال الوجود وحال العدم وربما زاد بعضهم عبارة
ومنع وجوب المقارنة بين العلة والمعلول ومثلوه بالصوت لانه يوجد في الان الثاني ويصدر من ذي الصوت في الان السابق عليه
الثاني ان التاثير اما في المهية او في الوجود او في اتصافها به والاول لا لان ما يتعلق بالغير يلزم عدمه من عدم الغير وسلب المهية عن
نفسها محال والثاني يستلزم ان لا يبقى الوجود وجودا عند فرض عدم ذلك التاثير فان ظن انه لا يلزم ان يكون الانسان مثلا مع كونه انسانا
يصير موصوفا بانه ليس بانسان بل انما ينتفي الانسان ولا يبقى دفع بان نفي الانسان قضية ولا بد من تقرر موضوعها حال الحكم فيكون
الفاني هو الثابت فيكون الشيء ثابتا ومنفيا منفردا وغير منفرد وكذا الكلام في الوجود ايرادا ودفعا والثالث غير صحيح لكون الاتصاف
امرا ذهنيا اعتباريا لا يجوز ان يكون اول الصوادر بالذات ومع ذلك ثبوته لكونه من النسب بعد ثبوت الطرفين على ان الاتصاف ايضا مهية
فيعود السؤال بان اثر الجاعل نفس الاتصاف او وجوده او الاتصاف بالاتصاف بالوجود وكذا الكلام في الاتصاف بالاتصاف حتى يتسلسل
الامر الى لا نهاية ويزاح في المشهور بان الجعل يتعلق بنفس الانسان ويترتب عليه الوجود والاتصاف به لكونهما اعتباريين مصداقهما
نفس المهية الصادرة عن الجاعل والانسان وان لم يكن انسانا بتاثير الغير لكن نفس مهية الانسان بالغير بمعنى انه مجرد ذاته البسيطة اثر
العلة لا الحالة التركيبية بينها وبينها او بينها وبين غيرها كقولنا الانسان انسان او الانسان موجود فالانسان انسان بذاته
لكن نفسه من غيره وبين المعنيين فرق واضح فاذا فرض الانسان على الوجه البسيط وجب انسانيته بسبب الفرض وجوبا مترتبا على الفرض فيمتنع
تاثير المؤثر فيه لان وجوب الشيء ينافي احتياجه الى الغير فيما وجب لذاته ولاستحالة جعل ما فرض مجعولا اما قبل فرض الانسان نفسه فيمكن
ان يجعل المؤثر نفس الانسان ولك ان تقول يجب نفس الانسان واردت به الوجوب السابق وقد ثبت الفرق بين الوجوبين السابق واللاحق
في ميزان المعقولات وكثيرا ما يقع الغلط في هذا من جهة الاشتراك اللفظي ومن جهة وضع ما ليس بعلة علة فان كون الانسان واجبا
من العلة لا يوجب كونه واجبا في نفسه وكذا كونه مفتقرا الى العلة لا يستلزم كونه اياه مفتقرا اليها فكون نفس الانسان من الغير لا يدل
على عدم كون الانسان انسانا عند ارتفاع الغير وانما يدل عليه كون كون الانسان انسانا من الغير وكذا الكلام في كون نفس الوجود مجعولا
كما اخترنا الا ان المتاخرين عن اخرهم اختاروا مجعولية نفس المهية وسيرد عليك في هذا المقام ما بلغ اليه فطننا من عالم المكاشفة
ومعدن الاسرار والمشهور من المشائين اختيار الشق الثالث اي كون تاثير المؤثر في موصوفية المهية بالوجود وقد وجهوا كلامهم بان
مقصودهم ان اثر الجاعل امر مجمل يحلله العقل الى موصوف وصفة واتصاف لذلك الموصوف بتلك الصفة فاثر الجاعل في الانسان

مثلا

مثلا هو مصداق قولنا الانسان موجود وليس اثره بالذات مهية الانسان وحدها ولا وجوده وحده بل الامر التركيبي المعبر عنه باتصاف
المهية بالوجود والاتصاف بالوجود وان كان امرا عقليا لكنه من الاعتبارات المطابقة للواقع فيجب ارتباطها الى سبب وراء اعتبار
العقل اياها هو نفس سبب المهية وقد ظهر مما ذكرنا ان التقسيم المذكور منفسخ الضبط لان الموصوفية المترتبة على تاثير الفاعل يمكن
ان يؤخذ على انها معنى غير مستقل في التصور بل هي مرآة لملاحظة الطرفين والمعاني الارتباطية من حيث انها ارتباطية لا يمكن ان يتعلق
بها التفات الذهن اليها واستقلالها في التصور كما اشرنا اليه واما اذا استونف الالتفات اليها بان انفسخت عما هي عليها من كونها
آلة الارتباط وصارت امرا معقولا في نفسه مباين الذات للطرفين فكانت كسائر المهيات في ان تعلقها بالجاعل بماذا وتاثير الجاعل فيها
بحسب ايه حيثية تكون من الامور المحتملة المذكورة **فصل** في كيفية احتياج عدم الممكن الى السبب ربما يتشكك فيقال ان رجحان
عدم الممكن على وجوده لو كان لسبب لكان في العدم تاثير لكن العدم بطلان صرف يمتنع استناده الى الشيء ثم قولكم عدم الممكن يستند الى عدم
علة وجوده يستدعي التمايز بين الاعدام وكونها هويات متعددة بعضها علة وبعضها معلول بحيث لا تمايز ولا اولوية فلا علية ولا
معلولية فيزاح بان عدم الممكن ليس نفيا محضا بمعنى ان العقل يتصور مهية الممكن ويضاف اليها معنى الوجود والعدم ويجدها بحسب
ذاتها خالية عن التحصل واللاتحصل سواء كانا بحسب الذهن او بحسب الخارج فيحكم بانها في انضمام كل من المعنيين اليها تحتاج الى امر اخر
وكما ان تاثير العلة في وجود مهية ما ليس ان تودع في المهية شيئا تكون هي حاملة له في الحقيقة او متصفة به في الواقع بل بان تبدع
امرا هو المسمى بالوجود ثم هو بنفسه ذو مهية من غير تاثير والمهية منصبغة بصبغ الوجود مستضيئة بضوئه ما دام الوجود على ما
علمت من مسلكنا فكذلك معنى تاثيرها في عدم المهية ليس الا ان لا تبدع امرا يتحد بالمهية نوعا من الاتحاد اي بالعرض نعم للعقل ان
يتصور مهية الممكن ويضيف اليها شيئا من مفهومي العدم والوجود بسبب تصور وجود العلة او عدمها من جهة علمه بالاسباب
المسمى بالبرهان اللمي او بسبب ملاحظة وجدان الاثار المترتبة على الشيء الدالة على وجوده او عدمها الدالة على عدمه كما في البرهان
المسمى بالان فعلم ان مرجح العدم كمرجح الوجود ليس الا ما له حظ من الوجود لا ذات العدم بما هو عدم الا ان مرجح طرف الوجود يجب ان
يكون بنفسه امرا متقررا حاصلا بدون الفرض والاعتبار واما مرجح العدم والبطلان فلا يكون الا معقولا مجردا من غير تقرر خارجا عن
الملاحظة العقلية فعدم العلة وان كان نفيا محضا في طرف العدم الا ان له حظا من الثبوت بحسب ملاحظة العقل وذلك
يكفي في الترجيح العقلي والحكم باستتباعه لعدم المعلول ذهنا وخارجا كل واحد منهما بوجه غير الاخر فان استتباع عدم العلة عدم
المعلول في الخارج هو كونهما بما هما كذلك باطلين بحيث لا خبر عنهما بوجه من الوجوه اصلا حتى عن هذا الوجه السلبي واما استتباع عدمها
عدمه في الذهن فهو كون تصور عدم العلة والحكم به عليها يوجب تصور عدم المعلول والحكم به عليه وفي تصور عدم المعلول بمجرد استتباع
لتصور عدم العلة من دون ترتب الحكم بعدمها على الحكم بعدمه وبالجملة الامتياز بين الاعدام بحسب مفهوماتها العقلية وصورها
الذهنية بوجه من الوجوه يكفي في كون بعضها مرجحا للاخر انما الممتنع الامتياز بين الاعدام بما هي اعدام وذلك لم يلزم ههنا
خلاصة لجليتها ان للمهيات الامكانية والاعيان المتقررة حالات عقلية واعتبارات سابقة على وجودها
في الواقع مستندة في لحاظ العقل بعضها الى بعض من غير ان يكون في الخارج بازائها شيء وليس في الخارج عندنا امر سوى الوجود
ثم العقل يتصور المهية متحدة به ويجد المهية بحسب المفهوم غير مفهوم الوجود ويجدها بحسب نفسها معراة عن الوجود والعدم
خالية عن ضروريتهما ولا ضروريتهما بالمعنى العدولي ايضا فيحكم بحاجتها في شيء من الامرين الى مرجح غير ذاتها موجب لها فنعلم من ذلك
ان الشيء اي المهية امكنت فاحتاجت فاوجبت فوجبت فاوجدت فوجدت وهذا الاينافي كون الوجود اول الصوادر
واصلها لان الموضوع في هذا الحكم الوجود وفيما ذكر المنظور اليه حال المهية بقياسها الى وجودها والى جاعل وجودها
وهذا كما يقال ان الشيء كثيرا ما يتاخر بحسب وجوده الرابطي عن الذي يتقدم عليه بحسب وجوده في نفسه وكما يثبت في العلم
الطبيعي وجود مبدء الحركة بعد اثبات الحركة ووجود المحرك الغير المتحرك اللامتناهي القوة والقدرة بعد اثبات الحركة الدورية
وذلك لان حال الجسم في نفس هيئته المتغيرة متقدمة على حاله لكونه ذا مبدء محرك غير متناهي القوة واجبا بالذات مع كون
الواجب بالذات بحسب ذاته متقدما على جميع الاشياء فلا تناقض ايضا بين كون الوجود متقدما في نفسه على المهية وكونها
متاخرا عنها وعن مرتبتها السابقة بحسب تعلقها وارتباطها به **تبصرة تذكرية** قد لوحنا اليك وسنوضح لك

بيانه ان المفهوم الكلي ذاتيا كان او عرضيا ليس اثر الجاعل القيوم الموجود بالذات فاحكم بان المنسوب بالذات الى العلة ليس الا نفس الوجود بذاته سواء كان متصفا بالحدوث او بالبقاء بل الوجود الباقي اشد حاجة في التعلق بالغير من الوجود الحادث اذ كان اتم فقرا وانت اذا حللت معنى الوجود الحادث الى عدم سابق ووجود علمت ان العدم ليس مستندا بالذات الى علة موجودة وكون الوجود بعد العدم من لوازم هوية ذلك الوجود فلم يبق للتعلق بالغير الا نفس الوجود مع قطع النظر عما يلزمه فليس للفاعل صنع فيما سوى الوجود ثم بعض من الوجود بنفسه يوصف بالحدوث بلا مقتض غيره او اقتضاء من ذاته كما ان الجسم وجوده متعلق بالعلة ثم هو بنفسه موصوف بلزوم التناهي مطلقا وكما ان حاجة المهيات الى علة وجوداتها من حيث انها في ذاتها متساوية النسبة الى الوجود والعدم والمستفاد لها من العلة وصف الوجود واما وصف كونها او كون وجودها بعد البطلان سواء كان بالذات او بالزمان فامر ضروري غير مفتقر الى العلة فكذا حاجة الوجود الى العلة وتقومه بها من حيث كونه بذاته وهويته وجودا ضعيفا تعلقيا ظليا والمستفاد من العلة نفسه الضعيفة لا كونه متصفا بالحدوث او القدم ويلائم هذا ما وجد في كلام متاخري العلماء ان الذات المستفادة من الغير لا كونها متعلقة بالغير مقوم لها كما ان الاستغناء عن الغير مقوم لواجب الوجود لذاته فالذات التي هي من تلقاء الغير فاقتها الى الغير مقوم لها فلا يسوغ ان يستمر الذات المفتقرة ذاتا مستغنية كما لا يجوز ان يترمد المستغني عن جميع الاشياء مفتقرا والا فقد انقلب الحقايق عما هي عليه وهذا شديد الوضوح فيما عليه سلوكنا من كون استناد الممكن الى الجاعل من جهة وجوده الذي يتقوم بوجود فاعله لا من جهة مهيته فنفس الوجود مرتبط الى الفاعل وارتباطه الى الفاعل مقوم له اي لا يتصور بدونه والا لم يكن الوجود هذا الوجود كما ان الوجود الغير المتعلق بشيء هو بنفسه كذلك فلو عرض له التعلق بالغير لم يكن الوجود ذلك الوجود فالافتقار للوجود التعلقي ثابت ابدا حين الحدوث وحين الاستمرار والبقاء جميعا فالحاجة في البقاء كالحاجة في الحدوث بلا تفاوت لا بمعنى ان كونه بعد العدم اثر الفاعل او كونه بعد كون سابق اثره بل هما لازمان لنفس الوجود بلا جعل وتاثير كما مر انما المجعول واثر الجاعل نفس الوجود لا تصييره ذا اللوازم التي من جملتها كونه غير ازلي فليس للحق الا افاضة نور الوجود على الاشياء وادامتها وحفظها وابقاء ما يحتمل البقاء قدر ما يحتمل ويسع له بحسب هويته واما النقايص والقصورات فهي لها من ذاتها مثال ذلك على وجه بعيد فيضان نور الشمس على الاجسام المقابلة بلا منع وبخل فلو حجب بعض الاجسام عن ورود شعاعها عليه لكان من جهته فالذات الاحدية لا تزال تضيء هياكل الممكنات وتخرجها من ظلمة ليلة العدم الى نور نهار الوجود بحيث لو فرض الوهم انه تعالى يمسك عنها افاضة الوجود لحظة لعادت الى ظلمة ذاتها الازلية فسبحان القوي القدير الحكيم الذي يمسك السموات والارض ان تزولا ولئن زالتا ان امسكهما من احد من بعده وما اشد سخافة وهم من يرى ان حاجة العالم الى قيوم السموات والارض ومن فيهما وما عليهما في حال الحدوث لا في حال البقاء حتى صرح بعض من هؤلاء القائلين بهذا القول جهلا وعنادا ان الباري لو جاز عليه العدم لما ضر عدمه وجود العالم بعده لتحقق حدوثه باحداثه وهذا غاية الجهل والفساد في الاعتقاد على ان كل علة ذاتية فهي مع معلولها وجودا ودواما كما سنذكره في مباحث العلة والمعلول ومن الشواهد في ذلك حرارة النار الفائضة من جوهرها على صورتها على ما حولها من الاجسام التسخين وهكذا يفيض من الماء الرطوبة والبلل على الاجسام المجاورة والرطوبة ليست جوهرية وذاتية للماء كما ان الحرارة للنار كذلك وهكذا يفيض من الشمس النور والضياء على الاجرام الكوكبية والعنصرية لان النور جوهري للشمس والفعل الذاتي لا يتبدل وكذلك يفيض الحيوة من النفس على البدن اذ الحيوة جوهرية لها وصورة مقومة لذاتها فلا تزال ينشا منها الحيوة على البدن الذي هو جسم ميت في ذاته حي بالنفس ما دام صلوحه لافاضة الحيوة عليه من النفس باقيا فاذا فسد صلوحه لقبول الحيوة تخلفت وخراب البدن ان تخلف وكذلك نسبة كل علة ذاتية مع معلولها ومجيء ان نسبة الايجاد الى المؤلف والمركب كالبناء للبيت والخياط للثوب مغالطة نشأت من عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض واخذ ما ليس بعلة علة والباري اجل من ان يكون فعله مجرد التاليف والتركيب كما زعموه بل فعله الصنع والابداع وانشاء الوجود والكون وليس الابداع والانشاء تركيبا ولا تاليفا بل تاسيس واخراج من العدم الى الوجود والمثال في الامرين المذكورين بوجه كلام المتكلم وكتابة الكاتب فان احدهما يشبه الايجاد والاخر يشبه التركيب فلاجل هذا بطل الاول بالامساك دون الثاني فانه اذا سكت المتكلم بطل الكلام واذا سكن الكاتب لا يبطل المكتوب فوجود العالم عن الباري جل مجده كوجود الكلام عن المتكلم فالوجودات العقلية والنفسية والانيات الروحية والجسمية كلها كلمات الله التي لا تنفد ولو كان بحر الهيولى العنصرية مدادا لكلمات ربه الوجودية لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربه الوجودية ولو جئنا بمثله مددا من ابحر الهيولانيات الفلكية تثنية لقوله تعالى ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت

كلمات الله

كلمات الله ان الله عزيز حكيم **فصل** في ان الممكن ما لم يجب بغيره لم يوجد لما تبين ان كل ممكن ما لم يترجح وجوده بغيره لم يوجد وما لم يترجح عدمه كذلك لم ينعدم فلا بد له في رجحان كل من الطرفين من سبب خارج عن نفسه فالآن نقول ان ذلك السبب ما لم يبلغ ترجيحه الى حد الوجوب لم يكن السبب المرجح مرجحا فالاولوية الخارجة الغير الواصلة الى حد الوجوب بسبب الغير غير كافية كما ظنه اكثر المتكلمين فما دام الممكن في حدود الامكان لم يتحقق وجوده اليه اذا لم يصل الى حد الوجوب بسبب الغير يجوز وجوده ويجوز عدمه فلا يتعين بعد التخصيص باحدهما دون الآخر فيعود طلب المخصص والمرجح جذعا والاولوية مستوية النسبة الى الجانبين فيحتاج المعلول راسا الى ضم شيء آخر ثالث مع العلة والاولوية ثم مع انضمامه لو لم يحصل الوجوب بل كان بحسبه جواز الطرفين فلم يقف الحاجة الى المرجح لاحدهما وهكذا حتى ينتهي الامر الى مرجحات واولويات غير متناهية ولا يكون مع ذلك قد حصل تعيين احد الطرفين اذ كل مرتبة فرضت من المراتب الغير المتناهية يأبى استواء نسبة الاولوية المتحققة فيها الغير الموجبة الى الجانبين بحاله مع فرض حصول ما فرض سببا مرجحا فاستواء نسبة هذه الاولوية الى طرفي الفعلية واللافعلية مع تحقق تلك الاسباب الغير المتناهية باق على شانه من دون ان يفيد تعينا لاحد الطرفين فلا يكون ما فرض سببا مرجحا فقد تبين ان المفروض مستحيل من غير ان نستعين في بيانه باستحالة ذهاب السلسلة الغير المتناهية من العلل والمعلولات لانها ما لم يحز جنبته بعد بل من جهة ان ما فرضناه علة مخصصة لم يكن اياها فكان الشيء غير نفسه وهو محال وبالجملة الوجوب منتهى سلسلة الامكانات والفعلية الذاتية مبدء انبثات شعب القوى واعدام الملكات فلهذا قيل ان وجوب الشيء قبل امكانه وفعليته قبل قوته وصورته سابقة على مادته وخيره مستول على شره بل وجوده قاهر على عدمه ورحمة الله سابقة على غضبه كما سيتضح لك في مباحث القوة والفعل وبالجملة فقد صح اذن ان كل مهية ممكنة وكل وجود امكاني لا ينفرد ولا يوجد ما لم يجب تفرده ووجوده بعلته فلا يتصور كون العلة علة ما لم يكن ترجيحها المعلول ترجيحا ايجابيا فكل علة واجبة العلية وكل معلول واجب المعلولية والعلة الاولى كما هو واجب الوجود كذلك واجب العلية فكونه واجبا بذاته هو كونه بعينه مبدء لما سواه كما سنبين انشاء الله العزيز **فصل** في ان كل ممكن محفوف بالوجوبين وبالامتناعين ان ما مضى في الفصل السابق هو ثبوت الوجوب السابق للممكن الناشي من قبل المرجح التام لاحد طرفي الوجود والعدم قبل تحققه وبازائه الامتناع السابق اللازم من اقتضاء العلة ذلك الطرف بعينه ثم بعد تحقق الوجود والعدم بالمجيء وجوب آخر في زمان اتصاف المهية باحد الوصفين من جهة الاتصاف به على الاعتبار التقييدي فان كل صفة يجب وجودها للموصوف حين الاتصاف بها من حيث الاتصاف بها وهذا هو الوجوب اللاحق المسمى بالضرورة بحسب المحمول وبازائه الامتناع اللاحق بالقياس الى ما هو نقيض المحمول فكل ممكن سواء كان موجودا او معدوما بالنفسه ولغيره فانه يكتنفه الوجوبان والامتناعان بحسب ملاحظة العقل ولا يمكن الخلو عنهما بحسب نفس الامر اصلا لا باعتبار الوجود ولا باعتبار العدم وان كانت مهية الممكن في نفسها وبما هي بحسبه على طباع الامكان الصرف خالية عن الجميع اما عدم الخلو عن الوجوب السابق وجودا وعدما وكذا الامتناع السابق اللازم له فقد تقدم واما الوجوب والامتناع اللاحقان فلان الوجود محمولا كان او رابطة ينافي عدمه والعدم الوجود المقابل له فامكان العدم في زمان الوجود ومعه لو وقع جواز الامر ان بين النقيضين فيلزم استحالة ذلك الامكان واستحالته يقتضي استحالة العدم المساوق لنحو مقابله الذي هو الوجود وكذلك حكم امكان وجود الشيء حين عدمه فقد ثبت ما ادعينا ومما يجب ان يعلم انه كما ان الوجوب السابق للممكن بالغير فكذلك وجوبه اللاحق ايضا وهكذا قياس الامتناعين في كونهما جميعا بالغير اذا اريد من الممكن مهية واما اذا اريد وجوده فالاخيران من الوجوب والامتناع ذاتيان له اما بيان الاول فلان الموصوف بالوجوب على التقدير المذكور انما هي المهية بشرط الوجود على ان يكون الوجود خارجا عنها لا المجموع المهية ومفهوم الوجود فالمهية الموجودة متقدمة على وجوبها اللاحق وضرورة وجودها بحسب الواقع لا تنفك عن امكانها لها بحسبها واما بيان الثاني فلان صدق مفهوم الموجود على حقيقة كل وجود من قبيل صدق ذاتيات الشيء عليه حيث انها ضرورية ذاتية ما دامت الذات متحققة وليست نسبة الشيء الى نفسه بالامكان بل بالوجوب نعم الوجودات الخاصة الامكانية بحسب الفرض عن تعلقها بجاعلها لم يبق لها عين وذات اصلا بخلاف المهيات فانها حين صدور وجودها عن العلة فهي بحسب انها ممكنة الوجود فكل عقد ايجادي او ارتباطي لا يخلو عن الوجوب اللاحق والضرورة بحسب المحمول سواء اقترن ذلك بالضرورة المطلقة الازلية كقولنا الله موجود قادر او بالضرورة الذاتية المقيدة بالذات او الوصفية المقيدة بالوصف داخلا او خارجا او بالامكان الذاتي وبالجملة اذا وقع احد طرفي الوجود والعدم لمهية وقتا ما فان نسبة طرفه الاخر الى المهية من حيث هي كان

ممكن اللحوق بها في ذلك الوقت البتة وان قيس الى نفس ذلك الطرف والى الماهية من حيث تلبسها به كان ممتنعا عليها لا بحسب ذات تلك
الماهية بل بحسب قيدها او تقييدها به المنافيان لهذا الطرف الاخر فالامتناع امتناع بالغير على احد الاعتبارين وبالذات على ثانيهما
وهم وتنبيه ربما توهم متوهم ان ذات الممكن الماخوذ مع الوجود ممتنع له العدم امتناعا ذاتيا نظرا الى المجموع لكون اجتماع
النقيضين محالا لذاته فيكون ما بازائه وجوبا ذاتيا لا بالغير فيلزم كون الممكن المركب واجبا بالذات فيجب عليه ان يتنبه بما كررنا الاشارة
اليه ان الضرورة ههنا ليست مطلقة ازلية بل ضرورة بشرط الذات فكما ان الانسان انسان بالضرورة ما دام كونه انسانا
فكذلك الانسان الموجود موجود بالضرورة ما دام كونه موجودا فهذا بالحقيقة وجوب بالغير لان الوجودات الامكانية واتصاف
الممكنات بها انما يكون بعد تاثير الفاعل اياها ومن هيهنا وضح ان وجوب الوجود في المركب من الواجبين المفروضين انما هو بالغير
لا بالذات وكذا الامتناع في المركب من الممتنعين امتناع بالغير لان المجموع في مرتبة احد الجزئين ليس واجبا ولا ممتنعا بل ما دام كونه
مجموعا وما اسخف ما اعتذر بعضهم من لزوم الوجوب الذاتي في الماهية الماخوذة مع الوجود ان هذا المجموع امر اعتباري لكون
الوجود عنده اعتباريا فمجموع الذات مع القيد لا يكون الا من الاعتبارات العقلية فكيف يكون معروض الوجوب وذهل عن
ان احدا لا يروم ان نفس مفهوم هذا الملحوظ مع قطع النظر عما يحكى عنه ويطابقه له الوجوب اللاحق بل ما رام الا ان مطابق
هذا المفهوم في نفس الامر وهو الذات الماخوذة من حيث كونها موجودة له الوجود والوجوب اعني ما اذا عبر عنه العقل حيث
الماهية بالوجود والوجوب سواء كان للوجود صورة في الخارج كما هو المذهب المنصور ام لا ولبعض الاماجد الكرام مسلك اخر
في هذا المقام تلخيصه انه كلما امتنع طرف العدم مثلا حين الوجود على الذات يجب ان يجب للذات لا بطلان حين الوجود ومن
العدم بليسا في الازال والاباد فلم يلزم من ضرورة هذا الاعم ضرورة هذا الاخص بل يمكن تحققه في ضمن العدم في جميع الازمنة
والاوقات فاذن لحوق وجوب الوجود حين الوجود بسبب الغير ويمكن انسلابه في نفسه وبحسب ذات الممكن وانت تعلم ان هذا الكلام
على تقدير تمامه انما يجدي لو لزم وجوب الوجود من مجرد امتناع العدم واما اذا قيل ان الماهية المحيثة بالوجود يجب لها الوجود
وجوب الجزء للكل ووجوب العلة للمعلول باعتبار كونه معلولا فان الممكن الموجود بكونه ~~صادرا عن الجاعل~~ سواء كان حيثية الوجود
له بحسب التقييد والجزئية او بحسب التعليل والشرطية لا بد له من الوجود لا يتصور انفكاكه عنه وكل ما كان كذلك كانت ضرورته
ذاتية وكذا الحال في الممكن الموصوف بكونه صادرا عن الجاعل يجب له وجود الجاعل من حيث كونه صادرا عنه ولهذا لا يتصور انفكاك
العالم من حيث انه صنع الباري فالعلة مقومة لوجود المعلول والمقوم للشيء واجب له ولهذا ورد ان الله تعالى قال مخاطبا لموسى
بن عمران يا موسى انا بدك اللازم فالمصير الى ما حققناه وبعض من تصدى لخصومة اهل الحق بالمعارضة والجدال والتشبه
باهل الحال بمجرد القيل والقال كمن تصدى لمقابلة الابطال ومقاتلة الرجال بمجرد حمل الاثقال والات القتال قال في تاليفه المسمى
تهافت الفلاسفة ان قياس الطرف الاخر الى الممكن له اعتبارات احدها ان يقاس الى ذات الممكن من حيث هي مع قطع النظر عن
الواقع فيها وبهذا الاعتبار يكون ممكنا لها في ذلك الوقت بل في جميع الاوقات وثانيها ان يقاس اليها بحسب تقييدها بالطرف
الواقع على ان يكون قيد الاجزء وح ان اعتبر ثبوت الطرف الاخر لنفس الذات المقيدة بذلك الطرف من حيث هي من غير ان يكون
للتقييد دخل فيما ثبت له الطرف الاخر يكون ممكنا لها دائما وممتنعا لها بالغير في ذلك الوقت وان اعتبر ثبوته لها لا من حيث هي
بل من حيث تقييدها بذلك الطرف فقد يكون الطرف الاخر ممكنا بل واقعا وقد يكون ممتنعا بالذات مثلا اذا اعتبر الممكن الموجود
من حيث انه موجود فالعدم ممكن له بل واقع بل واجب ولا يلزم من هذا اجتماع النقيضين لان الموصوف باحدهما الذات من حيث
هي وبالاخر الذات من حيث التقييد واذا اعتبر الممكن المعدوم من حيث هو معدوم فالوجود ممتنع له بالذات وثالثها ان يقاس
اليها مع تقييدها بحيث يكون المقارن جزءا لما ثبت له الطرف الاخر ويتاتى فيه ايضا التقسيمان المذكوران في الثاني ولزوم توهم
اجتماع النقيضين هنا ابعد فقد حصل من ذلك ان ما وقع هذه الاعتبارات بالقياس الى الاعتبارين الاولين ممكن بالذات
وفي الاخيرين ممتنع بالذات انتهى ما ذكره وفساده يظهر بالتدبر فيما اسلفناه بيانه من ان الكلام ليس في امتناع احد الطرفين
بالقياس الى الطرف الاخر بحسب ما يعمله الذهن من دون محاذاته لما هو الواقع كما ينادي اليه كلام هذا القائل بل المنظور اليه
في الطرف الاخر محوه وقوعه في نفس الامر فان الذات المتلبسة بالوجود مثلا سواء اخذت على الوجه الثاني او على الوجه الثالث

يستحيل

يستحيل عدمه في الواقع وظاهر ان موضوع احد الطرفين هو بعينه ما يقاس اليه الطرف الاخر ويحكم بامتناع لحوق ذلك الطرف به امتناعا
ذاتيا وليس المراد من التحيث باحد الطرفين في اعتبار الثاني ان يؤخذ مفهوم التحيث وينضم الى اصل الذات حتى يحصل منه مركب اعتباري
ويحكم بوجوب عدمه وقيل بعدد موضوع المتقابلين فالمراد من الذات المتلبسة باحد الطرفين كالوجود مثلا هو اعتبار تلك الذات
على وجه يكون مصداقا لما يعبر عنه ويحكى عنه العقل بهذا المفهوم الذهني الذي هو مفهوم التحيث بهذا الطرف ولا شبهة في ان الذات الكما
على هذا الوجه الذي يمكن الحكاية عنها بحسبه بما ذكر يمتنع لحوق الطرف الاخر له بالذات ولا شبهة ايضا ان ليس لتلك الذات المحكي عنها بما ذكرنا
تركيب بحسب الواقع الا في الاعتبار الذهني حتى يختلف موضوع الطرفين فثبت الامتناع الذاتي للطرف الاخر ومن امتناعه الذاتي يلزم
وجوب الذاتي لمقابله على ان ما يتمحل هذا القائل لا يجري في نفس الوجود الذي هو بعينه جهة الوجوب اللاحق في كل شيء وهو بعينه ذات
موجودة كما قررنا ويجرد نفسه يحل الى موضوع وصفة هي احد المتقابلين في قولنا الوجود ثابت ويمتنع له لذاته قولنا لا ثابت فلا محيص
الا فيما اسسناه في هذا المقام من الفرق بين الوجوبين اللازم منهما غير مجد وهو الوجوب المقيد بدوام ذات الموضوع والمحذور
منهما غير لازم وهو الوجوب المطلق الازلي ذيل كل ممكن لحقه الوجود والوجوب لغيره في وقت من الاوقات فانه كما يمتنع عدمه
في ذلك الوقت كذلك يمتنع عدمه في مطلق نفس الامر اي ارتفاعه عن الواقع مطلقا بلا تقييده بالاوقات المباينة لذلك الوقت لان
ارتفاعه عن الواقع انما يصح بارتفاعه عن جميع مراتب الواقع والمفروض خلافه فمعنى جواز العدم للممكن الموجود في وقت جوازه بالنظر الى ماهيته
لا بالنظر الى الواقع فصل في ان الممكن قد يكون له امكانان وقد لا يكون ان بعض الممكنات مما لا يابى بمجرد ذاته ان يفيض من جود
المبدا الاعلى بلا اشتراط خارج عن ذاته وعما هو مقوم ذاته فلا محالة يفيض عن المبدا الجواد بلا تراخ ومهلة ولا سبق عدم زماني و
استعداد جسماني لصلوح ذاته وتهيؤ طباعه للحصول والكون وهذا الممكن لا يكون له الا نحو واحد من الكون ولا محالة نوعه منحصر
في شخصه اذ الحصولات المختلفة والتخصصات المتعددة لمعنى واحد نوعي انما يلحق لاجل اسباب خارجة عن مرتبة ذاته وقوام حقيقته فان
مقتضى الذات ومقتضى لازم الذات داخلا كان او خارجا لا يختلف ولا يتخلف فلا مجال لتعدد التشخصات وتكثر الحصولات وبعضها
ما لا يكفي ذاته ومقوماته الذاتية في قبول الوجود من دون استعانة باسباب اتفاقية وشروط غير ذاتية فليس له في ذاته الا قوة التحصل
من غير ان يصلح لقبوله صلوحا تاما تاما بعد انضباط تلك الشروط والمعدات الى ما يقبل قوة وجوده وهو المسمى بالمادة يتهيا لقبول الوجود
ويصير قريب المناسبة الى فاعله بعد ما كان بعيد المناسبة منه فلا محالة ينضم الى امكانه الذاتي امكان اخر متفاوت الوقوع له مادة
حاملة ذات تغير وزمان هو كمية تغيرها وانتقالها من حالة الى حالة اخرى حتى انتهت الى مواصلة ما بين القوة القابلة والقوة الفاعلة لتحصل
من اجتماعهما ويتولد من ازدواجهما شيء من المواليد الوجودية ولما تحقق وتبين ان الممكنات مستندة في وجودها الى سبب واجب الوجود
والقيومية لكونه بالفعل من جميع جهات الوجود والايجاد وكل ما كان كذلك استحال ان يبخل بايجاده وفيضه بعض القوابل والمستعدات دون بعض
بل يجب ان يكون عام الفيض فلا بد ان يكون اختلاف الفيض لاجل اختلاف امكانات القوابل واستعدادات المواد ثم ان للممكنات طرا
امكانا في انفسها وماهياتها فان كان ذلك كافيا في فيضان الوجود عن الواجب بالذات عليها وجب ان تكون موجودة بلا مهلة لان
الفيض عام والجود تام وان لا يختص وجود شيء منها بحين دون حين والوجود بخلاف ذلك لمكان الحوادث الزمانية وان لم يكن ذلك
الامكان الاصلي كافيا بل لا بد من حصول شروط اخرى حتى يستعد لقبول الوجود عن الواجب بالذات فلمثل هذا الشيء امكانان فقد ثبت
ان لبعض الممكنات امكانين احدهما هو وصف عام ومعنى واحد عقلي مشترك لجميع الممكنات ونفس مهياتها حاملة له والثاني ما يطرا
لبعض المهيات لقصور امكانه الاصلي في الصلاحية لقبول افاضة الوجود فلا محالة تلحق به امكان بمعنى اخر قائم بمحل سابق على وجوده
سبقا زمانيا به يستعد لان يخرج من القوة الى الفعل وهو الذي يسمى بالامكان الاستعدادي وقد مر ذكره من قبل وبحسبه يمكن لمهية
واحدة انحاء غير متناهية من الحصول والكون لاجل استعدادات غير متناهية يلحق لقابل غير متناهي الانفعال وينضم الى فاعل غير متناهي
التاثير فيستمر نزول البركات وينفتح باب الخيرات الى غير النهاية كما ستطلع على كيفيته ولو انحصر الامكان في القسم الاول يغلق باب الافاضة
والاجادة ويبقى في كتم العدم عدد من الوجود لم يخرج الى فضاء الكون اكثر مما وقع وهو مبرهن الاستحالة فيما بعد ان شاء الله ولينفتح هذه
الاحكام حصر عما ذهب اليه المحققون من اهل الشريعة ولا حيد عما يراه المحققون من اهل الحكمة القويمة انما النزاع في الحكم بقدم المجعول لا في ثبات
ولا نهاية القوى الامكانية فان الحوادث المتسابقة وان لم يكن حدوثها الا بعد حركة وتغير ومادة وزمان لكن الحوادث الابداعية سواء

تجردت عن الزمان والمكان او اقترنت بهما الا على وجه الانفعال والتجدد لا يعتريها المسبوقية بالزمان والمكان بل هي فاعلة الحركات سواء كانت محركات او مشوقات والبارى تعم فوق الجميع هو الاول بلا اول كان قبله والاخر بلا آخر كان بعده وهو جل مجده فعل كله بلا قوة ووجوب كله بلا امكان وخير كله بلا شر وتمام كله بلا نقص وكمال كله بلا قصور وغاية كله بلا انتظار ووجود كله بلا ماهية وانما يفيض منه على غيره من كل مقابليه اشرفهما والمقابل الاخر من اللوازم الغير المجعولة الواقعة فى الممكنات لاجل مراتب قصورانها عن البلوغ الى الكمال الاتم الواجبى والحاجب انوار وجوداتها الضعيفة بتوابع ظلمات الاعدام اللاحقة لها بحسب درجات بعدها عن ينبوع النور الطامس القيومى وبالتفاوت فى مراتب النزول والبعد عن الحق الاول يتضاعف الامكانات ويتضاعفها يتفاوت الوجود كمالا ونقصا واستنارة وانكسافا وقد سبق ان نسبة الوجوب الى الامكان نسبة تمام الى نقص وان كل ما وجب وجوده لا بذاته فهو لو وضع شئ ما ليس هو فى مرتبة مهيته صار واجب الوجود مثاله الاحراق ليس واجب الحصول فى ذاته ولكن عند فرض التقاء القوة الفاعلة بالطبع والقوة المنفعلة بالطبع على الصورة المحرقة والمادة المحترقة يجب حصوله فقط ونقول ان منشأ الامكان والفقر هو البعد عن منبع الوجوب والغنى ومحلاب الفعلية والوجود هو القرب منه والامكان جهة الانفصال وعدم التعلق وملاك الهلاك والاختلال والوجوب جهة الارتباط والاتصال ومناط الجمعية والانتظام وحيث يكون الامكان اكثر يكون الشر والفقدان اوفر والاختلال والفساد اعظم واذا قلت جهات العدم وسدت بعض مراتب الاختلال بتحقق بعض شرايط الكون وارتفاع بعض صوادم البلوغ الى الكمال حصل الامكان الاستعدادى الذى هو كالمال بالقوة من حيث هو بالقوة فى خصوص الظرف الخارجى كما ان الامكان الذاتى هو كمال المهية المعراة عن الوجود على الاطلاق من حيث هى كذلك فى اى نحو من الظروف وهو اوغل فى الخفاء والظلمة والنقصان من الامكان الذى هو احدى الكيفيات الاستعدادية لكونه بالفعل من جهة اخرى غير جهة كونه بالقوة وامكان الشئ فان المنى وان كان بالقياس الى حصول الصورة الانسانية له بالقوة لكن بالقياس الى نفسه وكونه ذا صورة منوية بالفعل فهو ناقص الانسانية تام المنوية بخلاف الامكان الذاتى الذى هو امر سلبى محض وليس له من جهة اخرى معنى تحصلى ولان المقوى عليه فى الامكان الاستعدادى هو امر معين وصورة خاصة كالانسانية فى مثالنا بخلاف ما يضاف اليه الامكان الذاتى لانه مطلق الوجود والعدم وانما التعين ناش من قبل الفاعل من غير استدعاء المهية بامكانها اياه ولان الامكان الاستعدادى يزول عند طريان ما هو استعداد له بخلاف الامكان الذاتى الذى هو بحسب حال المهية فى مرتبة بطلان نفسها وباعتبار عدم ذاتها لا بحسب حالها قبل وجودها الخارجى وفعلية الشئ وتحققه ووجوبه فى نفس الامر لا يطرد امكانه الذاتى لكونه بحسب مرتبة المهية وما يجب للمهية لا يزول بعلة خارجة بخلاف امكانها الاستعدادى الذى هو بحسب الواقع فلا يجامع الفعلية فيه فاحد الامكانين اشد فيما يستدعيه الممكنية من القوة والفاقة والشر ولان الامكان الذاتى منبع الامكان الاستعدادى وذلك لان الهيولى التى هى مصححة جهات الشرور والاعدام انما نشأت من العقل الفعال بواسطة جهة الامكان فيه ولاجل ان الامكان الاستعدادى له حظ من الوجود يقبل الشدة والضعف بحسب القرب من الحصول والبعد عنه فاستعداد النطفة للصورة الانسانية اضعف من استعداد العلقة لها وهو من استعداد المضغة وهكذا الى استعداد البدن الكامل بقواه وآلاته واعضائه مع مزاج صالح لها وانما يحصل الاستعداد التام بعد تحقق الامكان الذاتى بحدوث بعض الدواعى والاسباب وانبتات بعض الموانع والاضداد وينقطع استمراره واشتداده اما بحصول الشئ بالفعل واما بطرو بعض الاضداد وبالجملة فاطلاق الامكان على المعنيين بضرب من الاشتراك الصناعى لاقتضاء احدهما رجحان احد الجانبين وقبوله الشدة والضعف وعدم لزومه لمهية الممكن وقيامه بمحل الممكن لا به وكونه من الامور الموجودة فى الاعيان لكونه كيفية حاصلة لمحلها معدة اياها لافاضة المبدأ الجواد وجود الحادث فيه اما بالذات كالصورة والعرض او بالعرض كالنفس المجردة بخلاف الثانى لانه بخلافه فى جميع تلك الاحكام ثم الامكان الاستعدادى اذا اضيف الى ما يقوم به يسمى استعداده واذا اضيف الى الحادث فيه يسمى امكان ذلك الحادث فالامكان الوقوعى بما هو امكان وقوعى للشئ قائم لا به بل بمحله فهو بالوصف بحال المتعلق اشبه ومنهم من يرى ان المسمى بالامكان الاستعدادى هو بعينه الكيفية المزاجية وغيرها من حيث انتسابها الى الصورة التى ستحدث بسببها فمزاج النطفة اذا اعتبر بذاته كان كيفية مزاجية واذا انتسب الى الصورة الحيوانية كان استعدادا لها وكذلك صحن الدار صفة الدار واذا اضيف فى الذهن الى عدد ما يسعه من الناس كان امكانا له وسنسمع فى تحقيقه ما هو الحق القراح فى فصل القوة والفعل باذن الله العليم الفعال **فصل** فى بعض احكام الممتنع بالذات واعلم ان العقل كما لا يقدر ان يتعقل حقيقة الواجب بالذات لغاية مجده وعلوه وشدة نوريته ووجوبه وفعليته وعدم تناهى عظمته وكبريائه كذلك لا يقدر على ان يتصور الممتنع

بالذات بما هو ممتنع بالذات لغاية نقصه ومحوضة بطلانه ولاشيئيته فكما لا ينال ذات القيوم الواجب بالذات لانه محيط بكل شئ فلا يحاط للعقل فكذلك لا يدرك الممتنع بالذات لفراره عن صقع الوجود والشيئية فلا حظ له من الهوية حتى يشار اليه ويخطر بالعقل ويتذكر بالشعور ويصل اليه الوهم فالحكم بكون شئ ممتنعا بالذات بضرب من البرهان على سبيل العرض والاستتباع كما ان الدليل على وجود الحق المبدع انما يكون بنحو من البيان الشبيه بالبرهان اللمى وكما تحقق ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بغيره فكذلك الممتنع بالذات لا يكون ممتنعا بغيره بمثل ذلك البيان وكما لا يكون لشئ واحد وجوبان بذاته وبغيره او بذاته فقط او بغيره فقط فلا يكون ايضا لامر واحد امتناعان كذلك فاذن قد استبان ان الموصوف بالغير من الوجوب والامتناع ممكن بالذات وما يستلزم الممتنع بالذات فهو ممتنع لا محالة من جهة بها يستلزم الممتنع وان كانت لها جهة اخرى امكانية لكن ليس الاستلزام للممتنع الا من الجهة الامتناعية مثلا كون الجسم غير متناهى الابعاد يستلزم ممتنعا بالذات هو كون المحصور غير محصور الذى مرجعه الى كون الشئ غير نفسه مع انه عين نفسه فاحدهما محال بالذات والاخر محال بالغير فلا محالة يكون ممكنا باعتبار غير اعتبار علاقته مع الممتنع بالذات على قياس ما علمت فى استلزام الشئ للواجب بالذات فانه ليس من جهة مهيته الامكانية بل من جهة وجوب وجوده الامكانى وبالجملة فكما ان الاستلزام فى الوجود بين الشيئين لا بد له من علاقة علية ومعلولية بين المتلازمين فكذلك الاستلزام فى العدم والامتناع بين شيئين لا ينفك عن تعلق ارتباطى بينهما وكان الواجبين لو فرضنا لم يكونا متلازمين بل متصاحبين بحسب البحث والاتفاق كذلك التلازم الاصطلاحى لا يكون بين ممتنعين بالذات بل بين ممتنع بالذات وممتنع بالغير وهو لا محالة ممكن بالذات كما مر وبهذا يفرق الشرطى اللزومى عن الشرطى الاتفاقى فان الاول يحكم فيه بصدق التالى وضعا ورفعا على تقدير صدق المقدم وضعا ورفعا لعلاقة ذاتية بينهما والثانى يحكم فيه كذلك من غير علاقة لزومية بل بمجرد الموافاة الاتفاقية بين المقدم والتالى فما فشى عند عامة الجدليين فى اثناء المناظرة عند فرض امر مستحيل التوصل به الى استحالة امر من الامور بالبيان الخلفى او الاستقامى ان يقال ان مفروضك مستحيل فجاز ان يستلزم نقيض ما ادعيت استلزامه اياه لكون المحال قد يستلزم منه محال اخر واضح الفساد فان المحال لا يستلزم اى محال كان بل محالا اذا قدر وجودهما يكون بينهما تعلق سببية ومسببية فاذن المتصلة اللزومية من كاذبتين قد تصدق وقد لا تصدق لانهما اذا تحققت بينهما علاقة لزومية كجمادية الانسان وناهقيته صدقت لزومية واذا لم يتحقق تلك العلاقة بينهما فاما ان يجد العقل بينهما علاقة المنافاة فكذب الحكم بينهما بالاتصال رأسا ولا يكون بينهما الا مجرد الانفصال الاتفاقى من غير لزوم وتناف ذاتيين لعدم العلاقة بينهما اصلا فصح الحكم بينهما بالاتصال على نحو التجويز والاحتمال لعدم اجراء البرهان اليقينى الا فى اللزوميات فان الضرورة والوجوب مناط الجزم واليقين والجواز والامكان منشأ الظن والتخمين **فصل** فى ان الممتنع او المعدوم كيف يعلم كلما كان معلوما فلا بد ان يكون متميزا عن غيره وكل متميز عن غيره فهو موجود فاذن كل معلوم موجود وينعكس بعكس النقيض ان ما لا يكون موجودا لا يكون معلوما لكنا قد نعرف امورا كثيرة هى معدومة وممتنعة الوجود ومع ذلك فهى معلومة مثل انا نعلم عدم شريك البارى وعدم اجتماع النقيضين فكيف يمكن الجمع بين هذين القولين المتنافيين ظاهرا فنقول المعدوم لا يخلو اما ان يكون بسيطا واما ان يكون مركبا فان كان بسيطا مثل عدم ضد الله تعم وعدم شريكه وعدم مثله وغير ذلك فذلك انما يعقل لاجل تشبيهه بامر موجود مثل ان يقال ليس له تعم شئ نسبته اليه كنسبة المندرج مع آخر تحت نوع او جنس فلولا معرفة المضادة او المماثلة او المجانسة بين امور وجودية لاستحال الحكم بان ليس لله تعم ضد او مماثل او مجانس او ما يجرى مجريها من المحالات عليه وان كان مركبا مثل العلم بعدم اجتماع المتقابلين كالمتضادين فالعلم به انما يتم بالعلم باجزائه الوجودية مثل ان يعقل السواد والبياض ثم يعقل الاجتماع حيث يجوز ثم يقال الاجتماع الذى هو امر وجودى معقول غير حاصل بين السواد والبياض فالحاصل ان عدم البسائط انما يعرف بالمقايسة الى الامور الوجودية وعدم المركبات انما يعرف بمعرفة بسائطها هذا ما قيل فى هذا المقام وانا اقول ان للعقل ان يتصور لكل شئ حتى المستحيلات كالمعدوم المطلق والمجهول المطلق واجتماع النقيضين وشريك البارى وغير ذلك مفهوما وعنوانا فيحكم عليه احكاما مناسبة لها ويعقد قضايا ايجابية على سبيل الهليات الغير البتية فموضوعات تلك القضايا من حيث انها مفهومات فى العقل ولها حظ من الثبوت ويصدق عليها شئ وممكن عام بل عرض وكيفية نفسانية وعلم وما يجرى مجريها يصير منشأ لصحة الحكم عليها ومن حيث انها عنوان لامور باطلة تصير منشأ لامتناع الحكم عليها وعند اعتبار الحيثيتين يحكم عليها بعدم الاخبار عنها او بعدم الحكم عليها او بعدم ثبوتها واشباه ذلك وبهذا يندفع الشبهة المشهورة فى قولنا المجهول المطلق لا يخبر عنه والسر فى ذلك صدق بعض المفهومات على نفسه بالحمل الاولى وعدم صدقه

نسبة السواد الى البياض ولا له ما نسبته اليه

على نفسه بالحمل الشايع العرضي فان مفهوم شريك الباري والمجهول المطلق يصدق على نفسه باحد الحملين ومقابله يصدق عليه بالحمل الاخر وهذا
مناط الحكم عليه بانه ممتنع الوجود **فصل** في ان الممتنع كيف يصح ان يستلزم ممتنعا آخر واعلم ان من عادة عامة الجدليين ان يقولوا هذا المفروض
لما كان محالا جاز ان يستلزم محالا آخر اي محال كان وهذا ليس بصحيح كلية اذ لا فرق بين الممتنع والممكن في ان الاستلزام بين شيئين لا يثبت الا لعلاقة
ذاتية فان معنى الملازمة هو كون الشيئين بحيث لا يمكن في نظر العقل نظرا الى ذاتيهما وقوع تصور الانفكاك بينهما وهذا مما يستدعي العلاقة
العلية الايجابية اما بين نفس العلة ومعلولها واما بين معلولي علة واحدة على الوجه الذي سيجيء في مبحث التلازم بين الهيولى والصورة [illegible]
قول الميزانيين ان الشرطية اللزومية ما يكون الحكم فيها بصدق التالي على تقدير صدق المقدم لعلاقة بينهما طبيعية ولهذا يمتاز عن الشرطية
الاتفاقية وكما ان الاستلزام لا يتحقق الا بتحقق العلاقة الطبيعية بالفعل فجواز الاستلزام لا يكون الا بجواز تحقق العلاقة فكل ما صح عند
العقل ان يكون بين المحالين على تقدير تحققهما علاقة ذاتية يكون بحسبها اللزوم جاز ان يحكم بالاستلزام بينهما والا بطل البتة فاذن المحال قد
يستلزم محالا آخر اذا كان بينهما علاقة ذاتية سواء كانت معلومة بالضرورة كاستلزام تحقق مجموع ممتنعين ذاتيين تحقق احدهما وكاستلزام حمارية
زيد مثلا ناهقيته او بالاكتساب كما ان الدور يستلزم التسلسل وقد لا يستلزم اذا لم يكن بينهما علاقة عقلية بل ربما ينافيه اذا كان العقل
يجد بينهما علاقة المنافات اما بالفطرة كما في تحقق المركب من الممتنعين بالذات بالنسبة الى تحقق احدهما فقط او حمارية الانسان بالنسبة الى
صاهليته واما بالاكتساب كما في حمارية الانسان بالنسبة الى ادراكه للكليات على تقدير الحمارية فاذن قولنا المحال جاز ان يستلزم المحال قضية
موجبة مهملة وقولنا الواقع لا يستلزم المحال سالبة كلية فالمتصلة اللزومية من كاذبتين انما تصدق اذا كان بينهما علاقة اللزوم فاذا لم يكن
بينهما علاقة اللزوم فاما ان يكذب الحكم بالاتصال راسا اذا وجد العقل بينهما علاقة المنافات واما ان يصدق الاتصال الاتفاقي دون اللزومي
اذا لم يكن هناك علاقة اصلا لا علاقة اللزوم ولا علاقة المنافات وذلك ايضا انما يصح على سبيل الاحتمال التجويزي لا الحكم البتي من العقل
اذ الاتفاق انما يكون بين الموجودات واما الكاذبات الاتفاقية اي المعدومات والممتنعات فعلى سبيل التجويز فلعل التحقق التقديري يتوافق
بعضها دون بعض فاذن لا يصدق الحكم البتي بان الكاذبين المتفقين كذبا يتفقان صدقا اصلا ومن الناس من يكتفي في الحكم بجواز اللزوم بين
محالين بعدم المنافات بينهما وان لم يجد العقل علاقة اللزوم ومنهم من يعتبر علاقة اللزوم ومنهم من يعتبر العلاقة ويظن انها قد تتحقق مع
المنافات فاذا تحققت حكم بجواز الاستلزام والمنافات وهما متصادمان بتة وربما يتشبث بان اجتماع النقيضين مستلزم لارتفاعهما
لان تحقق كل من النقيضين يوجب ارتفاع الاخر ولا يخفى فيه الزور فان تحقق احد النقيضين في نفس الامر مستلزم لارتفاع الاخر لا تحققه
على تقدير محال وهو اجتماعه مع الاخر فتحققه على ذلك التقدير مستلزم لتحقق الاخر لا لارتفاعه فمن اين يلزم من تحققهما ارتفاعهما
تفريع ومن هنا يحل ما ربما يستشكل احد فيقول ان اللزوميات لا ينتج متصلة لان ملازمة الكبرى يحتمل ان لا يبقى على تقدير
ثبوت الاصغر مثلا اذا قلنا كلما كان اللون هذا سوادا وبياضا كان سوادا وكلما كان سوادا لم يكن بياضا بطلت الملازمة في الكبرى
اذا اثبتنا الاصغر فاذن لا يلزم من ذلك كلما كان هذا اللون سوادا وبياضا والحل ان الوسط ان وقع في الصغرى على الجهة التي بها يستلزم
الاكبر لزمت النتيجة بتة والا فلم يكن الوسط مشتركا ففي هذا المثال السواد في الكبرى بالمعنى المضاد للبياض وفي الصغرى بالمعنى المجامع له
فلذلك لم يبق الملازمة مع الاصغر فالخلل انما وقع بسبب عدم تكرر الوسط لا بسبب العارض التابع فاذن الحد الاوسط في مثل هذا القياس
ان اخذ على وجه يجوز ان يحمل او يصدق عليه النقيضان او الضدان في كلتا المقدمتين كذبت الكبرى لا محالة وبطل لزوم النتيجة وان
اخذ في احدى المقدمتين على وجه وفي الاخرى على وجه آخر لم يتكرر الوسط ومن هذا القبيل ما اورد الشيخ في الشفا اشكالا على الشكل الاول
من اللزوميتين وهو انه يصدق كلما كان الاثنان فردا كان عددا وكلما كان عددا كان زوجا مع كذب قولنا كلما كان الاثنان فردا
كان زوجا ودفع بان الكبرى ان اخذت اتفاقية لم ينتج القياس لان شرط انتاج الايجاب ان يكون الاوسط مقدما في اللزومية وان اخذت
لزومية كانت ممنوعة الصدق وانما تصدق لو لزم زوجية الاثنين عدديته على جميع الاوضاع الممكنة الاجتماع مع العددية وليس كذلك
اذ من الاوضاع الممكنة الاقتران مع عددية الاثنين كونه فردا والزوجية ليست ملازمة على هذا الوضع وربما يقال فيه ضعف
فانا نختار ان الكبرى لزومية وفردية الاثنين ليست ممكنة الاجتماع مع عدديته لكونها منافية للاثنينية فتكون منافية لذات
الاثنين فزوجية الاثنين لازمة لعدديته على جميع الاوضاع الممكنة الاجتماع معها فتصدق لزومية وحق الدفع والحل ما في الشفا
ان الصغرى كاذبة بحسب نفس الامر لا بحسب الالزام لانه بحسب الالزام كما تصدق الصغرى تصدق النتيجة ايضا لانه من يرى ان الاثنين

فرد فلا بد ان يلتزم انه زوج ايضا والا لم يكن يلزم ان الاثنين فرد بل غير الاثنين ولك ان تقول ان الدفعين متشاركان في الاصابة
ولا ضعف في الاول فانه ان اريد ان بين عددية الاثنين وفرديته منافاة في نفس الامر فهو حق ولا يضر اذ الاوضاع الممكنة الاقتران
مع فرض المقدم ليس يجب ان لا يكون شيء منها غير مناف له في نفس الامر وان اريد ان المنافات تكون متحققة بحسب جميع الاعتبارات فهو ليس
بحق فان الملازمة بين فردية الاثنين وعدديته صارت متحققة بحسب وضع ما وتسليم ما فاذن زوجية الاثنين ليست بلازمة لعدديته
على جميع الاوضاع الممكنة الاقتران معها ولو بحسب الوضع والتسليم **فصل** في كون وجود الممكن زائدا على ماهيته عقلا زيادة وجود
الممكن على مهيته ليس معناه المباينة بينهما بحسب الحقيقة كيف وحقيقة كل شيء نحو وجوده الخاص به ولا كونه عرضا قائما بها قيام الاعراض
لموضوعاتها حتى يلزم للماهية سوى وجودها وجود آخر بل بمعنى كون الوجود الامكاني لقصوره ونقصه مشتملا على معنى آخر غير حقيقة الوجود
منتزع منه محمول عليه منبعثا عن امكانه ونقصه كالمشبكات التي تتراءى من مراتب نقصانات الضوء والظلال الحاصلة من قصورات النور
والمشهور في كتب القوم من الدلائل على زيادة الوجود على المهيات وجوه لا يفيد شيء منها الا التغاير بين الوجود والمهية بحسب المفهوم
والمعنى دون الذات والحقيقة فمنها افادة الحمل فان حمل الوجود على المهية مفيد وحمل المهية وذاتياتها عليها غير مفيد ومنها الحاجة
الى الاستدلال فان التصديق بثبوت الوجود للمهية قد يفتقر الى الكسب والنظر كوجود العقل مثلا بخلاف ثبوت المهية وذاتياتها لها
لانها بينة الثبوت لها ومنها صحة السلب اذ يصح سلب الوجود عن المهية مثل العنقاء ليس بموجود وليس يصح سلب المهية وذاتياتها عن
نفسها ومنها اتحاد المفهوم فان الوجود معنى واحد والانسان والفرس والشجر مختلفة ومنها الانفكاك في التعقل فانا قد نتصور المهية
ولا نتصور كونها لا الخارجي ولا الذهني لا يقال التصور ليس الا الكون الذهني لانا لا نسلم ان التصور هو الكون في الذهن وان سلم فالدليل
وان سلم فتصور الشيء لا يستلزم تصور تصوره وعبارة الاكثرين انا قد نتصور المهية ونشك في وجودها العيني والذهني ويرد عليها الاعتراض
بانه لا يفيد المطلوب لان حاصله انا ندرك المهية تصورا ولا ندرك الوجود تصديقا وهذا لا ينافي الاتحاد ولا يستلزم المغايرة بين
المهية والوجود لعدم اتحاد الحد الاوسط في القياس فهذه الوجوه الخمسة بعد تمامها لا تدل الا على ان المعقول من الوجود غير المعقول من المهية
مع ان المطلوب عندهم تغايرهما بحسب الذات والحقيقة او لا ترى ان صفات المبدأ الاعلى عند اهل الحق متغايرة بحسب المفهوم واحدة بحسب
الذات والحيثية لا انها حيثية الذات بعينها حيثية جميع صفاته الكمالية كما سيجيء ان شاء الله **فصل** في اثبات ان وجود الممكن عين
مهيته خارجا ومتحد بها نحوا من الاتحاد لانه حيث بينا ان الوجود بالمعنى الحقيقي لا الانتزاعي المصدري العام من الامور العينية فلو لم يكن الوجود
الامكاني متحدا بالمهية الممكنة اتحاد الامر العيني مع المفهوم الاعتباري لكان اما نفس المهية بحسب المفهوم او جزءا منها كلا وقد تبين بطلانهما
اتفاقا وعقلا لامكان تصورها مع الغفلة عن وجودها ولغير ذلك من الوجوه المذكورة او زائدا عليها قائما بها في الاعيان قيام الصفة
بالموصوف وقيام الشيء بالشيء وثبوته له فرع قيام ذلك الشيء لا بما يقوم به وثبوته في نفسه فيلزم تقدم الشيء على نفسه او تكرر انحاء وجود شيء
واحد من حيثية واحدة وكلاهما ممتنعان لان ما لا كون له في نفسه لا يكون محلا لشيء آخر فكون المهية اما بالوجود العارض فيلزم تقدم
الشيء على نفسه ضرورة تقدم وجود المعروض على وجود العارض واما بوجود آخر فيلزم المحذور الثاني وينجر الى التسلسل في المراتب من الوجود
المجتمعة وهذا التسلسل مع امتناعه بالبراهين واستلزامه لانحصار ما لا يتناهى بين حاصرين الوجود والمهية يستلزم المدعى وهو كون
الوجود نفس المهية في العين لان قيام جميع الوجودات العارضة لها بحيث لا يشذ عنها وجود عارض يستلزم وجودها غير عارض والا لم
الجميع جميعا طريق آخر لو قام الوجود بالمهية فالمهية المعروضة اما معدومة فيتناقض او موجودة فيدور او يتسلسل والجواب ان قيامه
بالمهية من حيث هي هي لا بالمهية المعدومة ليلزم التناقض ولا بالمهية الموجودة ليلزم الدور او التسلسل كما ان قيام البياض ليس بالجسم الابيض
ولا بالجسم اللاابيض ليلزم اما التناقض واما الدور او التسلسل بل قيامه بالجسم من حيث هو غير ناظر فيه لان المهية من حيث هي هي مع قطع النظر
عن الوجود والعدم ليس لها تحصل في الخارج الا باعتبار وجوده لا سابقا عليه فلا يجوز ان يثبت لها في الخارج شيء من هذه الجهة بل كل ما
يعرضها من هذه الجهة يكون من لوازمها الانتزاعية التي لا وجود لها في العين بخلاف الجسم من حيث هو اي مع قطع النظر عن البياض واللابياض
فانه موجود في الخارج بهذه الحيثية وجودا سابقا على وجود البياض ومقابله وايضا ثبوت البياض للجسم ليس فرع بياض الجسم بل فرع وجود
الجسم وكذا ثبوت كل صفة بياضا او غيره لكل موصوف جسما او غيره يتفرع على ثبوت الموصوف في نفسه لا حصول تلك الصفة فلا يلزم توقف
الشيء على نفسه ولا التسلسل بخلاف الوجود فانه لو كان صفة للمهية لكان وجود المهية متوقفا على وجودها فيتوقف الشيء على نفسه فيا [illegible]

الوجود لو كان صفة زائدة لشيء على سائر الصفات مغالطة فالحق كما سبق ان زيادة الوجود على المهية في التصور لا في العين بان يلاحظ العقل كلا منهما من غير ملاحظة الآخر ويعتبر الوجود متصلا وملاحظة معوله اختصاص ناعت للمهية لا بحسب الخارج كاتصاف الجسم بالبياض ليلزم تقدمها عليه بالوجود تقدما زمانيا او ذاتيا فيلزم المحالات بل غاية الامر انه يلزم تقدمها عليه بالوجود العقلي ونلتزم ذلك لجواز ان يلاحظها العقل وحدها من غير ملاحظة وجود خارجي او ذهني معها وملاحظتها مع عدم ملاحظة شيء من الوجود معها وان كانت نحوا من الوجود الذهني لكن لا يلاحظ العقل من حيث ذلك الوجود اذ لا يلاحظ ذلك الوجود وان كان هو نفس تلك الملاحظة فان عدم اعتبار الشيء غير اعتبار عدمه فللعقل ان يصف المهية بالوجود المطلق في هذه الملاحظة لا بحسبها ثم ان اعتبر العقل وجودها الذهني لم يلزم تسلسل في الوجودات بل ينقطع بانقطاع الاعتبار ومن الناس من منع لزوم تقدم المعروض على العارض بالوجود على الاطلاق قائلا ان ذلك في عوارض الوجود دون عوارض المهية **وهم وفهم** وما يقال انا انما نتصور المهية مع الذهول عن وجودها انما هو بالنسبة الى الوجود الخارجي اذ لو نذهل عن وجودها الذهني لم يكن في الذهن شيء اصلا ولو سلم ذهولنا عن وجودها الذهني مع عدم الذهول عنها لا يلزم ايضا انها يكون غير الوجود مطلقا لجواز ان يكون المهية وجودا خاصا يعرض لها الوجود في الذهن بوجه وهو كونها في الذهن كما يعرض لها في الخارج وهو كونها في الخارج فيحصل الذهول عن وجودها في الذهن ولا يحصل عنها والوجود قد يعرض لنفسه باعتبار تعدده كالوجود العرض العام اللازم للوجودات الخاصة ومن هنا قيل ان الوجود هو الكون والحصول فالحق كما ذهبنا اليه وفاقا للمحققين من اهل الله هو ان المهيات كلها وجودات خاصة وبقدر ظهور نور الوجود بكمالاته يظهر تلك المهيات ولوازمها تارة في الذهن واخرى في الخارج وقوة ذلك الظهور وضعفه بحسب القرب من الحق الاول والبعد عنه وقلة الوسائط وكثرتها وصفاء الاستعداد وكدره فيظهر للبعض جميع الكمالات اللازمة للوجود بما هو وجود وللبعض دون ذلك وصور تلك المهيات في اذهاننا هي ظلالات تلك الصور الوجودية الفائضة من الحق على سبيل الاولى الحاصلة فينا على طريق الانعكاس من المبادي العالية او بظهور نور الوجود فينا بقدر نصيبنا من تلك الحضرة ولذلك صعب العلم بحقائق الاشياء على ما هي عليه الا لمن نور قلبه بنور الحق وارتفع الحجاب بينه وبين الوجود المحض فانه يدرك بالحق تلك الصور العلمية على ما هي عليه في انفسها ومع ذلك بقدر انيته محتجب عن ذلك ضابه عرفان العارفين اقرارهم بالعجز والتقصير وعلمهم برجوع الكل اليه وهو العليم الخبير

تفصيل مقال لتوضيح حال اختلف كلمة ارباب الانظار واصحاب الافكار في ان موجودية الاشيا بماذا فذهب بعض الاعلام من الكرام الى ان موجودية كل شيء هو كونه متحدا مع مفهوم الموجود وهو عنده مفهوم بديهي بسيط يعبر عنه بالفارسية بهست وذهب ابو الحسن الاشعري الى ان وجود كل شيء عين ذاته بمعنى ان المفهوم من وجود الانسان هو الحيوان الناطق ولفظ الوجود في العربية ومراده في سائر اللغات مشترك بين المعاني لا يكاد ينحصر وجمهور المتكلمين على ان الوجود عرض قائم بالمهية في الواجب والممكن جميعا فيام الاعراض والمشهور من مذهب الحكماء المشائين انه كذلك في الممكنات وفي الواجب عين ذاته وتوجيه مذهبهم كما سبق ان وجود الممكن زائد على مهيته ذهنا بمعنى كون المفهوم من احدهما غير المفهوم من الاخر ذهنا ونفس ذاته حقيقة وعينا بمعنى عدم تمايزهما بالهوية ووجود الواجب عين ذاته بمعنى انه حقيقة وجود خاص قائم بذاته من دون اعتبار معنى آخر فيه غير حيثية الوجود بلا اعتبار انتسابه الى فاعل يوجده او محل يقوم به ولو في العقل وهو عندهم مخالف لوجودات الممكنات بالحقيقة وان كان مشاركا لها في كونه معروضا للوجود المطلق ويعبرون عنه بالوجود البحت والوجود بشرط لا بمعنى انه لا يقوم بالمهية كما في وجود الممكنات وقالوا لو كان الواجب ذا مهية فاما ان يكون الواجب هو المجموع فلزم تركبه ولو عقلا او يكون احدهما فلزم احتياجه ضرورة احتياج المهية في تحققها الى الوجود واحتياج الوجود الى المهية لعروضه المهية ولو عقلا وحين اعترض عليهم بان الوجود الخاص ايضا يحتاج الى المطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون العام اجابوا بانه وجود خاص متحقق بنفسه لا بالفاعل قائم بذاته لا بالمهية غني في التحقق عن الوجود المطلق وغيره من العوارض والاسباب ووقوع الوجود المطلق عليها وقوع لازم خارجي غير مقوم كما ان كون الشيء اخص من مطلق المهية لا يوجب احتياجه اليها كيف والمطلق اعتباري محض والوجودات عندهم حقائق متخالفة متكثرة بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة الى المهيات لتكون متماثلة الحقيقة ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنسا لها الا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما في اقسام الشيء توهم ان تكثر الوجودات انما هو بمجرد الاضافة الى المهيات المعروضة لها وليس كذلك ومنهم من فرق فرق بالاختلاف بالحقيقة حيث يكون بينهما من الاختلاف ما بالتشكيك كوجود الواجب ووجود الممكن وزعمت جماعة من الاخرين بان الوجود امر عام عقلي انتزاعي من المعقولات الثانية وهو ليس

عينا لشيء من الموجودات حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته وعلى غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول في الجميع امر في الذهن ومبدأ انتزاع المحمول في الممكن ذاته من حيثية مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته والى هذا المذهب مال صاحب الاشراق كما يظهر من كلامه وكتبه وخلاصة ما ذكر من احتجاجاته مع المشائين في هذا الباب انه لو وجد الوجود فاما بوجود زائد فيتسلسل او بوجود هو نفسه فلا يكون اطلاق الموجود على الوجود وعلى سائر الاشياء بمعنى واحد لان معناه في الوجود انه الوجود وفي غيره انه ذو الوجود وانه على تقدير تحقق الوجود اما ان يكون جوهرا فلا يقع صفة للاشياء او عرضا فيتقوم المحل بدونه والتقوم بدون الوجود محال وانه لو وجد الوجود للمهية فله نسبة اليها وللنسبة وجود ولوجود النسبة نسبة الى النسبة ويتسلسل وانه لو وجد فاما قبل المهية فيكون مستقلا دونها لا صفة لها او بعدها فهي قبل الوجود موجودة او معها فهي موجودة معه لا به وقالت طائفة ان موجودية الواجب بكون ذاته وجودا خاصا حقيقيا وموجودية الممكنات بارتباطها بالوجود الحقيقي الذي هو الواجب بالذات فالوجود عندهم واحد شخصي والتكثر في الموجودات بواسطة تكثر الارتباطات لا بواسطة تكثر وجوداتها فاذا انتسب الوجود الحقيقي الى الانسان مثلا حصل موجود واذا انتسب الى الفرس موجود آخر وهكذا المعنى قولنا الواجب موجود انه وجود ومعنى قولنا الانسان او الفرس موجود ان له نسبة الى الواجب حتى ان قولنا وجود زيد وجود عمرو بمنزلة قولنا الزيد العمرو ومفهوم الموجود اعم من الوجود القائم بذاته ومن الامور المنتسبة اليه نحوا من الانتساب لان صدق المشتق لا ينافي قيام مبدأ الاشتقاق بذاته الذي مرجعه الى عدم قيامه بالغير ولا كون ما صدق عليه امرا منتسبا الى المبدأ لا معروضا له بوجه من الوجوه كما في الحداد الماخوذ من الحديد والتامر الماخوذ من التمر على ان امر اطلاق اهل اللغة وارباب اهل اللسان لا عبرة به في تصحيح الحقائق وقالوا كون المشتق من المعقولات الثانية والمفهومات العامة والبديهيات الاولية لا يصادم كون المبدأ حقيقة متاصلة متشخصة مجهولة الكنه وثانوية المعقول وتاصله قد يختلف بالقياس الى الامور ونسبوا هذا المذهب الى اذواق المتالهين من الحكماء وقدم القدح فيه من قبلنا وما يفهم من اواخر كتاب التلويحات للشيخ الالهي صاحب الالواح الاشراقية الانوار هو ان وجود المجرد سواء كان واجبا او ممكنا عقلا او نفسا عين ذاته فالمجردات عنده وجودات محضة قائمة بذواتها بدليل لاح له اولا على ان كون مهية النفس الانسانية هي الوجود ثم حكم به على المجرد وجود ما فوقها واقتصر في بيان ذلك على قوله واذا كان ذلك على هذه البساطة فالعقول اولى ومراده ان العقول علل النفوس على ما سيجيء وهي اقرب في مرتبة المعلولية الى الواجب لذاته والعلة لابد وان تكون اشرف من المعلول واقوى تحصلا وقواما فما هو اقرب الى الواجب فلابد وان يكون افضل من الابعد منه واكمل واذا كانت النفوس وجودات مجردة غير مركبة الذات من جنس وفصل اذ كل ما مهيته نفس الوجود فهو بسيط الحقيقة لا تركيب فيه فما فوقها من العقول وما هو فوق الجميع ووراء الكل اولى بذلك اذ كل كمال وشرف يمكن بالامكان العام للموجود بما هو موجود ولا يوجب تجسما ولا تركيبا ولا نقصا بوجه من الوجوه فاذا تحقق في المعلول فقد وجب تحققه في العلة اذ المعلول رشح وفيض من العلة وحيث توجه عليه الاشكال في كون النفس وجودا قائما بذاته من وجهين احدهما ان الوجود الواجبي انما كان واجبا لكونه غير مقارن لمهية اذ لو كان مقارنا للمهية لكان ممكنا واذا كان كذا فكل وجود لا يقارن مهية فهو واجب فلو كانت النفوس ماهياتها القائمة بانفسها هي عين الوجود لكانت واجبة وهو مح وثانيهما ان الوجود من حيث هو وجود لو اقتضى الوجوب لكان كل وجود واجبا بالذات فاجاب عن الاول بان النفس وان شاركت الواجب لذاته في كونه وجودا محضا لكن التفاوت حاصل بينهما من جهة الكمال والنقص وهو تفاوت عظيم جدا فان الوجود الواجبي لا يتصور ما هو اعلى منه في التمام والكمال لانه غير متناهي الشدة في قوة الوجود ووجود النفس ناقص اذ هو معلول له بعدد وسايط كثيرة ومرتبة العلة في الكمال فوق مرتبة المعلول كما ان نور الشمس اشد من النور الشعاعي الذي هو معلوله وهذا تمثيل لمطلق كون المعلول انقص من العلة والا فالتفاوت بين كمال الباري وكمال النفس لا يقاس الى هذا وقد حقق روح الله روحه في سالف القول ان تفاوت الكمال والنقص لا يفتقر الى مميز فصلي ليلزم من ذلك تركيب الواجب لذاته وامكان النفوس هو نقص وجودها وكذا امكان غيرها من المعلولات ومراتب النقص متفاوتة تفاوتا لا يكاد ينحصر واما الوجود الواجبي فوجوبه هو كمال وجوده الذي لا اتم منه بل ولا يجوز ان يساويه وجود آخر لاستحالة وجود واجبين فان قيل الاشياء القائمة بانفسها لا يجوز ان يكون بعضها اشد من بعض اذ لا اشد ولا اضعف فيما يقوم بنفسه قلنا ان دعويكم تحكم محض ليس لكم حجة عليه الا عدم اطلاق اهل اللسان وهو مما لا عبرة به في تحقيق الحقائق واجاب عن الثاني بطريق

المنع والمعارضة اما الاول فهو انا لا نم انه كان واجبا لذاته بمجرد عدم مقارنته لمهية بل وجوبه لانه وجود لا اتم منه ومن لوازم كونه لا اتم منه ان لا يكون مقارنا لمهية فلولا التفاوت فيما يقوم بنفسه بالتامية والنقص لكان هذا السؤال متوجها لكنه اندفع بالتام والناقص وانما يقع هذا موقعه في المتواطي لا في المشكك واما الثاني فبان نقول لم لا تعرف وهو جمهور المشائين بتجرد الوجود عن المهية في الواجب ومقارنته لها في الممكن ان مفهوم الوجود من حيث هو وجود ان اقتضى التجرد عن المهية فيجب ان يكون كل وجود مجردا وهو بخلاف ما زعمتم في الممكنات وان اقتضى اللاتجرد عنها فالوجود الواجب يجب ان لا يتجرد عنها وهو بخلاف ما اعترفتم به وان لم يقتض شيئا منهما وجب ان يكون تجرد وجود الواجب لعلة فيفتقر الى غيره فلا يكون واجبا هف فان لم يلزم هذا الايراد ههنا لم يلزم ايرادكم هناك وان كان مدفوعا هناك بان المفهوم المشترك ليس مقولا بالتواطؤ بل بالتشكيك فهو مدفوع ههنا ايضا **بحث وتحصيل** الفرق بين الموضعين واضح فان الوجود المشترك عندهم ليس طبيعة نوعية ولا جنسا لانا المهية وكذا جزئيها الا يمكن ان يقع عندهم على اشياء مختلفة بالتشكيك بل انما يكون الواقع بالتشكيك عرضا خارجيا لازما اذ ما يختلف ملزوماتها بالحقيقة والمهية وعند الشيخ الاشراقي حقيقة واحدة بسيطة نوعية فلهم ان يدفعوا السؤال عن انفسهم بوجه آخر غير جهة التشكيك وهو ان الوجود المشترك عرض لازم للوجودات الخاصة ليس مهية ولا جزء لشيء منها واتحاد اللازم لا يوجب اتحاد الملزومات في الحقيقة كما ان النور معنى واحد مشترك واقع على الانوار لا بالتساوي مع ان نور الشمس يقتضي ابصار الاعشى دون سائر الانوار فيكون مخالفا لها في الحقيقة وكذلك الحرارة المشتركة بين الحرارات مع ان بعضها يوجب استعداد الحيوة دون البواقي وذلك لاختلاف ملزومات النور والحرارة المتخالفة شدة وضعفا المتباينة نوعا عندهم وان اشتركت في مفهوم واحد عرضي ثم الكلام في اصل قاعدتهم في ان الواقع على الاشياء بالتشكيك انما يكون عرضيا كما ذكره في كتبه ولما كان نسبة الوجود الانتزاعي الى الوجودات الحقيقية كنسبة الانسانية المصدرية الى الانسان والحيوانية المصدرية الى الحيوان حيث ان الماخوذ عنه والمنتزع منه نفس ذات الموضوع بلا حيثية اخرى غيرها كان الوجود حقيقة واحدة لامتناع اخذ مفهوم واحد من نفس حقائق متباينة وانتزاع معنى واحد من صرف ذواتها المتخالفة بلا جهة جامعة يكون جهة الاتحاد وقد مر ذكر هذا الاصل في نفي تعدد الواجب لذاته على ان حقيقة الوجود ليست مهية كلية وان كانت متفقة السنخ والاصل في جميع المراتب المتعينة لا بتعين زائد على نفسها وجوهرها بل الامتياز بينها بنفس ما يقع به الاشتراك فيها الاخير ثم ان الدائر على السنة طائفة من المتصوفة ان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق تمسكا بانه لا يجوز ان يكون عدما او معدوما وهو ظاهر ولا مهية موجودة بالوجود او مع الوجود تعليلا او تقييدا لما في ذلك من الاحتياج والتركيب فتعين ان يكون وجودا وليس هو الوجود الخاص لانه ان اخذ مع المطلق فمركب او مجرد المعروض فمحتاج ضرورة احتياج المقيد الى المطلق وضرورة انه يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل وجود وهذا القول منهم يؤدي في الحقيقة الى ان يكون الواجب غير موجود وان كل موجود حتى القاذورات واجب تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا لان الوجود المطلق مفهوم كلي من المعقولات الثانية التي لا تحقق لها في الخارج ولا شك في تكثر الموجودات التي هي افرادها وما توهموا من احتياج الخاص الى العام باطل بل الامر بالعكس اذ العام لا تحقق له الا في ضمن الخاص نعم اذا كان العام ذاتيا للخاص يفتقر هو اليه في تقومه في العقل دون العين واما اذا كان عارضا فلا واما قولهم يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل وجود حتى الواجب فممتنع وما يمتنع عدمه فهو واجب فغلط نشا من عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض لانه انما يلزم الوجوب لو كان امتناع العدم لذاته وهو ممنوع بل ارتفاعه يستلزم ارتفاع بعض افراده الذي هو الواجب كسائر لوازم الواجب مثل الشيئية والعلية والعالمية وغيرها فان قيل بل يمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى حمله عليه بالمواطاة مثل الوجود عدم لا بالاشتقاق مثل قولنا الوجود معدوم وكيف وقد اتفقت الحكماء على ان الوجود المطلق العام من المعقولات الثانية والامور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الاعيان فانظر ما اعجب حال الوجود من جهة اختلافات العقلاء فيه بعد كونهم متفقين على انه اظهر الاشياء واعرفها عند العقل فمنها اختلافهم في انه كلي او جزئي فقيل جزئي حقيقي لا تعدد فيه اصلا وانما التعدد في الموجودات لاجل الاضافات اليه والحق ان الموجود بما هو موجود كلي والوجودات افراد له وحصص لحقيقة الوجود باعتبار ان تشخصاتها لا بزيادة على حقيقتها المشتركة بينها المتفاوتة الحصول بذاتها فيها وحقيقة الوجود ليست كلية ولا جزئية ولا عامة ولا خاصة وان كانت مشتركة بين الموجودات وهذا عجيب لا يعرفه الا الراسخون في العلم ومنها اختلافهم في انه واجب ويمكن ان يقال ذهب جمع كثير من المتاخرين الى ان مفهوم الوجود واجب وذلك هو الضلال البعيد ومنها اختلافهم في انه عرض او جوهر او ليس بعرض ولا جوهر لكونهما من اقسام الموجود والوجود ليس بموجود فقيل هذا هو الحق وفي كلام الشيخ الرئيس واتباعه ما يشعر في الظاهر بانه عرض وهو بعيد جدا لان العرض ما لا يتقوم بنفسه

بل بمحله المستغني عنه في تقومه ولا يتصور استغناء الشيء في تقومه وتحققه عن الوجود والحق عندك كما مر ان وجود الجوهر جوهر بنفس جوهرية ذلك الشيء ووجود العرض عرض كذلك لاتحاده معها في الواقع واذا اعتبر حقيقة في نفسها فهو ليس بهذا الاعتبار مندرجا تحت شيء من المقولات اذ لا جنس له ولا فصل له لكونه بسيط الحقيقة ولا له مهية كلية ليحتاج في وجودها الى عوارض مشخصة فليس كليا ولا جزئيا بل الوجودات هي حقائق متشخصة بذواتها متفاوتة بنفس حقيقتها مشتركة في مفهوم الموجودية العامة التي هي من الامور الاعتبارية كما سبق القول اليه ومنها اختلافهم في انه موجود او لا فقيل انه موجود بوجود هو نفسه فلا يتسلسل وقيل بل اعتباري لا تحقق له في الاعيان وقيل ليس بموجود ولا معدوم والحق ان العام اعتباري وله افراد حقيقية ومنها اختلافهم في ان الوجودات الخاصة نفس المهيات او زائدة عليها والحق ان نفس المهيات الممكنة في الواقع وغيرها بحسب بعض الاعتبارات في الذهن ومنها اختلافهم في ان لفظ الوجود مشترك بين مفهومات مختلفة او متواطئ يقع على الوجودات بمعنى واحد لا تفاوت فيه او مشكك يقع على الجميع بمعنى واحد هو مفهوم الكون لكن لا على السواء وهذا هو الحق ومنها اختلافهم في ان الوجود سواء كان حقيقيا او انتزاعيا معتبر في مفهوم الموجود وقيام المبدأ بالشيء حقيقة او مجازا شرط في كونه موضوعا للحكم عليه بانه موجود ام لا بل الموجود مفهوم بسيط من غير دخول المبدأ فيه وليس للمبدأ تحقق لا عينا ولا ذهنا ولا قياما بالموضوع لا حقيقة ولا مجازا بل موجودية كل شيء اتحاده مع مفهوم المشتق لا غير والاول هو الحق الذي لا شبهة فيه **نقاوة عرشية** قد تبين مما قرع سمعك ان حقيقة الوجود من حيث هو غير مقيد بالاطلاق والتقييد والكلية والجزئية والعموم والخصوص ولا هو واحد بوحدة زائدة عليه ولا كثير ولا متشخص بتشخص زائد على ذاته كما سيزيدك انكشافا ولا مبهم بل ليس له في ذاته الا التحصل والفعلية والظهور وانما تلحقه هذه المعاني الامكانية والمفهومات الكلية والاوصاف الاعتبارية والنعوت الذهنية بحسب مراتبه ومقاماته المنبه عليها بقوله تعالى رفيع الدرجات فيصير مطلقا ومقيدا وكليا وجزئيا وواحدا وكثيرا من غير حصول التغير في ذاته وحقيقته وليس هو جوهرا كالمهيات الجوهرية المحتاجة الى الوجود الزائد ولوازمه وليس بعرض لانه ليس موجودا بمعنى ان له وجودا زائدا فضلا عن ان يكون في موضوع المستلزم لتقدم الشيء على نفسه وليس امرا اعتباريا كما يقوله الظالمون لتحققه في ذاته مع عدم المعتبرين اياه فضلا عن اعتبارهم وكون الحقيقة بشرط الشركة امرا عقليا وكون ما ينتزع عنها من الموجودية والكون المصدري شيئا اعتباريا لا يوجب ان يكون الحقيقة الوجودية بحسب ذاتها وعينها كذلك وهو اعم الاشياء بحسب شموله وانبساطه على المهيات حتى يعرض لمفهوم العدم المطلق والمضاف والقوة والاستعداد والفقر وامثالها من المفهومات العدمية وثبوت الوجود بها من الاعدام بعضها عن بعض عند العقل حيث يحكم عليها بامتناع بعضها وامكان الآخر اذ كل ما هو ممكن وجوده ممكن عدمه وغير ذلك من الاحكام والاعتبارات وهو اظهر من كل شيء تحققا وانية حتى قيل فيه انه بديهي واخفى من جميع الاشياء حقيقة وكنها حتى قيل انه اعتباري محض على انه لا يتحقق شيء في العقل ولا في الخارج الا به فهو المحيط بجميعها بذاته وقوام الاشياء لان الوجود لو لم يكن لم يكن شيء لا في العقل ولا في الخارج بل هو عينها وهو الذي يتجلى في مراتبه ويظهر بصورها وحقائقها في العلم والعين فيسمى بالمهية والاعيان الثابتة كالوحدانية وهي مع سائر الصفات الوجودية مستهلكة في عين الوجود فلا مغايرة الا في اعتبار العقل والصفات السلبية مع كونها عائدة الى العدم ايضا راجعة الى الوجود من وجه والوجود لا يقبل الانقسام والتجزي اصلا لا خارجا وعقلا لبساطته فلا جنس له ولا فصل له فلا حد له كما علمت وهو الذي يلزمه جميع الكمالات وبه يقوم كل من الصفات فهو الحي العليم المريد القادر السميع البصير بذاته لا بواسطة شيء آخر به يلحق الاشياء كما لاتها كلها بل هو الذي يظهر بتجليه وتحوله في صور مختلفة بصور تلك الكمالات فيصير تابعا للذوات لانها ايضا وجودات خاصة وكل تلك الوجودات الخاصة مستهلكة في وجود قاهر سابق عليه والكل مستهلكة في احدية الوجود الحق الالهي مضمحلة في قهر الاول وجلاله وكبريائه كما سيأتي برهانه فهو الواجب الوجود الحق سبحانه وتعالى الثابت بذاته المثبت لغيره الموصوف بالاسماء الالهية المنعوت بالنعوت الربانية المدعو بلسان الانبياء والاولياء الهادي خلقه الى ذاته اخبر بلسانهم انه بهويته مع كل شيء لا بمداخلة ومزاولة وبحقيقته غير كل شيء لا بمزايلة وايجاده للاشياء اختفاؤه فيها مع اظهاره اياها واعدامه لها في القيامة الكبرى ظهوره بوحدته وقهره اياها بازالة تعيناتها وسماتها وجعلها متلاشية كما قال لمن الملك اليوم لله الواحد القهار وكل شيء هالك الا وجهه وفي الصغرى تحوله من عالم الشهادة الى عالم الغيب فكما ان وجود التعينات الخلقية انما هو بالتجليات الالهية في مراتب الكثرة كذلك زوالها بالتجليات الذاتية في مراتب الوحدة فالمهيات صور كمالاته ومظاهر اسمائه وصفاته ظهرت اولا في العلم ثم في العين وكثرة الاسماء وتعدد الصفات وتفصيلها غير قادح في وحدته الحقيقية وكمالاته السرمدية كما سيجيء بيانه انشاء الله

المنهج الثالث في الاشارة الى نشأة اخرى للوجود غير هذا المشهود وما يتوط به وفيه فصول **فصل** في اثبات الوجود الذهني والظهور الظلي قد اتفقت السنة الحكماء خلافا لشرذمة من الظاهريين على ان للاشياء سوى هذا النحو من الوجود الظاهر والظهور المكشوف لكل واحد من الناس وجودا وظهورا آخر عبر عنه بالوجود الذهني الذي مظهره بل مظهره المدارك العقلية والمشاعر الحسية **تمهيد** انا قبل ان نخوض في اقامة الحجج على هذا المقصود والكلام عليها وفيها نمهد لك مقدمتين الاولى هي ان للممكنات كما علمت ماهية ووجودا وستعلم بالبرهان ما قد نبهناك عليه وكاد ان تكون من المذعنين له ان اخذت الفطانة بيدك ان اثر الفاعل وما يترتب عليه اولا وبالذات ليس الا نحوا من انحاء وجود الشيء لا مهيته لاستغنائها عن الجعل والتحصيل والفعل والتكميل لا لوجوبها وشدة فعليتها بل لفرط نقصانها وبطونها وغاية ضعفها وكونها والوجود قد مرت الاشارة الى انه مما يتفاوت شدة وضعفا وكمالا ونقصا وكلما كان الوجود اقوى واكمل كانت الآثار المترتبة عليه اكثر اذ الوجود بذاته مبدأ للاثر فقد يكون لمهية واحدة ومفهوم واحد انحاء من الوجود والظهور واطوار من الكون والحصول بعضها اقوى من بعض ويترتب على بعضها من الآثار والخواص ما لا يترتب على غيره فكما ان الجوهر بمعنى واحد ومهية واحدة يوجد تارة مستقلا بنفسه مفارقا عن المادة متبريا عن الكون والفساد والتغير فعالا ثابتا كالعقول المفارقة على مراتبها ويوجد تارة اخرى مفتقرا الى المادة مقترنا بها منفعلا عن غيره متحركا وساكنا وكائنا وفاسدا كالصور النوعية على تفاوت طبقاتها في الضعف والفقر ويوجد طورا آخر وجودا اضعف من ذينك الصنفين حيث لا يكون فاعلا ولا منفعلا ولا ثابتا ولا متحركا ولا ساكنا كالصور التي يتوهمها الانسان من حيث كونها كذلك والثانية هي ان الله تع قد خلق النفس الانسانية بحيث يكون لها اقتدار على ايجاد صور الاشياء المجردة والمادية لانها من سنخ الملكوت وعالم القدرة والسطوة والملكوتيون لهم اقتدار على ابداع الصور العقلية القائمة بذواتها وتكوين الصور الكونية القائمة بالمواد وكل صورة صادرة عن الفاعل فلها حصول له بل حصولها في نفسها نفس حصولها لفاعلها وليس من شرط حصول شيء لشيء ان يكون حالا فيه وصفا له بل ربما يكون الشيء حاصلا لشيء من دون قيامه به بنحو الحلول والوصفية كما ان صور جميع الموجودات حاصلة للباري حصولا اشد من حصولها لنفسها او لقابلها كما ستعلم في مباحث العلم وليس قيامها به تع قياما حلوليا ناعتيا وكل صورة حاصلة لموجود مجرد عن المادة باي نحو كان فهي مناط عالمية ذلك المجرد بها سواء كانت قائمة بذاته اولا ومناط عالمية الشيء بالشيء حصول صورة ذلك الشيء له سواء كانت الصورة عين الشيء العالم فيكون حصولها حصوله كعلم النفس بذاتها او غيره فيكون حصولها اما فيه وذلك اذا كان الشيء قابلا لها واما عنه وذلك اذا كان فاعلا لها فالحصول للشيء المجرد الذي هو عبارة عن العالمية اعم من حصول الشيء نفسه او الحصول فيه او الحصول له فللنفس الانسانية في ذاتها عالم خاص بها من الجواهر والاعراض المفارقة والمادية والافلاك المتحركة والساكنة والعناصر والمركبات وسائر الحقايق يشاهدها بنفس حصولها لها لا بحصولات اخرى والا يتسلسل وذلك لان الباري تع خلق الموجودات المبدعة والكائنة وخلق النفس الانسانية مثالا لذاته وصفاته وافعاله فانه تع منزه عن المثل لا عن المثال فخلق النفس مثالا له ذاتا وصفاتا وافعالا ليكون معرفتها مرقاة لمعرفته فجعل ذاتها مجردة عن الاكوان والاحياز والجهات وصيرها ذات قدرة وعلم وارادة وحيوة وسمع وبصر وجعلها ذات مملكة شبيهة بمملكة باريها يخلق ما يشاء ويختار لما يريد الا انها وان كانت من سنخ الملكوت وعالم القدرة ومعدن العظمة والسطوة فهي ضعيفة الوجود والقوام لكونها واقعة في مراتب النزولات ووسائط من بينها وبين باريها وكثرة الوسائط بين الشيء وينبوع الوجود يوجب وهن قوته وضعف وجوده فلهذا ما يترتب على النفس ويوجد عنها من الافعال والآثار الخاصة يكون في غاية ضعف الوجود بل وجود ما يوجد عنها بذاتها من الصور العقلية والخيالية اظلال واشباح للوجودات الخارجية الصادرة عن الباري تع وان كانت المهية محفوظة في الوجودين فلا يترتب عليه الآثار المترتبة عليها بحسب وجودها في الخارج اللهم الا لبعض المتجردين عن جلباب البشرية من اصحاب المعارج فانهم لشدة اتصالهم بعالم القدس ومحل الكرامة وكمال قوتهم يقدرون على ايجاد امور موجودة في الخارج مترتبة عليها الآثار وهذا الوجود للشيء الذي لا يترتب عليه الآثار وهو الصادر عن النفس بحسب هذا النحو من الظهور يسمى بالوجود الذهني والظلي وذلك الآخر المترتب عليه الآثار يسمى بالوجود الخارجي والعيني ويؤيد ذلك ما قال الشيخ الجليل محي الدين العربي الاندلسي قده في كتاب فصوص الحكم بالوهم يخلق كل انسان في قوة خياله ما لا وجود له الا فيها وهذا هو الامر العام لكل انسان والعارف يخلق بالهمة ما يكون له وجود من خارج محل الهمة ولكن لا يزال الهمة تحفظه ولا يؤدها حفظه حفظ ما خلقته فمتى طرء على العارف غفلة عن حفظ ما خلق عدم ذلك المخلوق الا ان يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات وهو

لا يغفل مطلقا بل لا بد له من حضرة يشهدها فاذا خلق العارف بهمته ما خلق وله هذه الاحاطة ظهر ذلك الخلق بصورته في كل حضرة وصارت الصور يحفظ بعضها بعضا فاذا غفل العارف عن حضرة ما او حضرات وهو شاهد حضرة ما من الحضرات حافظا لما فيها من صورة خلقه انحفظت جميع الصور بحفظه تلك الصورة الواحدة في الحضرة التي ما غفل عنها لان الغفلة ما تعم قط لا في العموم ولا في الخصوص وقد اوضحت هيهنا سرا لم يزل اهل الله يغارون على مثل هذا ان يظهر قال وهذه مسئلة اخبرت عنها انه ما سطر احد في كتاب لا انا ولا غيري الا في هذا الكتاب فهي يتيمة الدهر وفريدته فاياك ان تغفل عنها فان تلك الحضرة التي يبقى لك الحضور فيها مع الصورة مثلها مثل الكتاب الذي قال الله تع فيه ما فرطنا في الكتاب من شيء فهو الجامع للواقع وغير الواقع ولا يعرف ما قلناه الا من كان قرآنا في نفسه فان المتقي لله يجعل له فرقانا انتهى كلامه ولا شبهة في انه مما يؤيد ما كنا بصدده تأييدا عظيما ويعين اعانة قوية مع اشتماله على فوائد جمة ستقف على تحقيقها وتفصيلها في مباحث النفس انشاء الله تع فاتقن ما مهدنا لك كي ينفعك في مباحث الوجود الذهني والاشكالات الواردة عليه **فصل** في تقرير الحجج في اثباته وهي من طرق الطريقة الاولى انا قد نتصور المعدوم الخارجي بل الممتنع كشريك الباري واجتماع النقيضين والجوهر الفرد بحيث يتميز عند الذهن عن باقي المعدومات وتميز المعدوم مما لا يتصور ممتنع ضرورة فله نحو من الوجود اذ ليس في الخارج فرضا وبيانا فهو في الذهن واعترض عليه بانه يجوز ان يحصل العلم بالمعدوم لان العلم كما مر عبارة عن الصورة الحاصلة من الشيء فصورة المعدوم اما ان تكون مطابقة له فيجب ان يكون للمعدوم وخصوصا الممتنع ذات خارجية تطابقها صورته الذهنية والمعدوم لا ذات له او لا تكون مطابقة له فلا يحصل لنا العلم بالمعدوم اذ العلم عبارة عن صورة مطابقة للمعلوم واجيب عنه بان المراد بحصول الصورة ليس انه يحصل في الذهن شبح ومثال له محاكات عن الامر العيني مغاير له بالحقيقة بل المراد بالصورة الذهنية هو حقيقة المعلوم من حيث ظهورها الظلي لا يترتب عليها آثارها المقصودة منها فالعلم بالمعدوم لا يكون الا بان يحصل في ذهننا مفهوم لا يكون ثابتا في الخارج فلا يجري الترديد ان هذه الصورة مطابقة للمعدوم اولا ولا يلزم شيء من المحذورين اذ المسمى بالصورة هو بعينه المعدوم في الخارج هذا على راي المحققين واما على قول من ذهب الى ان الحاصل في الذهن شبح المعلوم لا حقيقته فيقال العلم بالشيء عبارة عن حصول شبح ومثال في الذهن فان كان له مطابق فهو العلم بالموجود والا فهو العلم بالمعدوم فصورة المعدوم غير مطابقة له بالفعل اذ لا ذات له عينية ولا مطابق له الا بحسب التقدير بمعنى انه لو كان له وجود يطابقه هذه الصورة والعلم بالمعدوم عبارة عن حصول شبح لا يكون له مطابق بالفعل هكذا قيل وهو ليس بكاف في المقصود اذ لقائل ان يقول هذا الجواب انما يجري في المعدومات التي لها حقايق سوى كونها معدومة واما اذا تصورنا المعدوم المطلق بما هو معدوم مطلق فيلزم من قولكم المراد بالصورة الذهنية حقيقة المعلوم من حيث وجودها الذهني وظهورها الظلي التناقض اذ المعدوم بما هو معدوم لا يكون له وجود اصلا والخفي بما هو خفي لا يكون له ظهور مطلقا وهذا بالحقيقة راجع الى اشكال المجهول المطلق المشهور وسيأتيك ما ينفعك في دفعه انشاء الله الطريقة الثانية انا نحكم على اشياء لا وجود لها في الخارج اصلا باحكام ثبوتية صادقة وكذا الحكم على ما له وجود ولكن لا نقتصر في الحكم على ما وجد منه بل نحكم حكما شاملا لجميع افراده المحققة والمقدرة مثل قولنا كل عنقا طائر وكل مثلث فان زواياه الثلث مساوية لقائمتين وصدق الحكم الايجابي يستلزم وجود موضوعه كما تصدق به الغريزة الانسانية واذ لا يكفي في هذا الحكم الوجود العيني للموضوع علمنا ان له وجودا آخر هو الوجود الذهني هذا ما قرروه وفيه بحث من وجوه الاول انه لا شك ان امثال هذه القضايا ليست قضايا خارجية حتى يكون معنى قولك كل عنقا طائر ان كل ما هو فرد للعنقا ولو بحسب التقدير فهو طائر بالفعل كيف ومن ينكر الوجود الذهني ينكر صدق هذا الحكم وامثاله بل هي قضايا حقيقية موضوعاتها مقدرة الوجود ومعناها كل ما لو وجد كان متصفا بعنوان كذا فهو بحيث لو وجد صدق عليه محمول كذا والحكم بهذا النحو لا يقتضي الا وجود الموضوع بحسب التقدير فيجوز ان يكون هو الوجود الخارجي فلم يثبت وجود آخر اصلا الثاني لو تم هذا الكلام لزم منه وجود جميع الافراد المقدرة الغير المتناهية لامثال هذه العنوانات على التفصيل في ذهننا عند هذا الحكم فانا اذا قلنا كل مثلث كذا يوجد في ذهننا جميع المثلثات المقدرة على التفصيل لانه مما تقرر على مدارك المتأخرين ان الحكم في المحصورة على ذوات الافراد فوجب لصدقها وجود الافراد لا وجود العنوان وان سلكنا مسلك التحقيق وقلنا ان المحكوم عليه في المحصورة هو العنوان لكن الفرق بينها وبين الطبيعية ان الحكم فيها على وجه يسري الى الافراد بخلاف الطبيعية فينحل الاشكال لكنه على هذا يجب الاقتصار على عقود ليس لموضوعاتها وجود عيني اصلا والا فلا احد ان يقول ان الطبايع موجودة بوجود

الافراد فاذا كان الموضوع فرد عينى يوجد العنوان بوجوده فالحكم عليه بذلك الاعتبار فان قيل انا لا ناخذ الموضوع فى المحصورة على وجه متشخص جزئى حتى يكون الحكم فى قولنا كل انسان كذا على انسان موجود بوجود جزئى متشخص بل ناخذه بحيث يقبل الاشتراك بين كثيرين فهو بهذا الاعتبار ليس موجودا فى الخارج ضرورة قيل كما ان الموجود الخارجى متشخص لا يقبل الاشتراك كذلك الوجود الذهنى لم تعين يمنع فرض اشتراكه مع ذلك التعين ضرورة ان الوجود لا يعرض المبهم من حيث هو مبهم غاية الامر ان للعقل ان يلاحظ الوجود الذهنى من حيث هو مع قطع النظر عن تعينه فكما جاز ان يلاحظ الوجود الذهنى المتعين بحسب الوجود الذهنى من حيث هو فليجز ذلك فى الوجود العينى لا بد لنفيه من دليل والحاصل ان الماخوذ على وجه الاشتراك ليس تحققه الا فى العقل لكن مع عدم اعتبار تحققه فيه وسيجئ تحقيق ذلك عن قريب ان شاء الله تعالى الثالث انا قد نتصور شخصا كان موجودا ونحكم عليه بحكم خارجى كما انا نحكم على جسم قد فنى انه كان صلبا ثقيلا متحركا فيلزم ان يكون صورته الذهنية والتشخص الخارجى واحدا بالعدد لان هذه الاحكام انما كانت للتشخص الخارجى لكنه محال بالبديهة والتزم بعضهم فى الجواب اتحادهما بالعدد قال ان الشخص الخارجى مع تشخصه الخارجى وتعينه العينى يوجد فى الخيالات وهذا فاسد جدا فان الذات الواحدة لا يكون لها الا وجود واحد كيف والوجود اما مساوق للتشخص او متحد معه بل الجواب ان يقال ان المحمول الخارجى ايضا كالموضوع له صورة ذهنية مطابقة للامر العينى متحد مع الموضوع الذهنى لكن المنظور اليه فى القضية الخارجية ليس حال الموضوع والمحمول بحسب وجودهما الذهنى بل حكايتهما بحسب الخارج ولا حجر فى كون الشئ الموجود فى الذهن حكاية عن الامر الخارجى المحكى عنه لان المنظور اليه فى الحكاية ليس حال الحكاية نفسها بل حال الشئ المحكى عنه على وجه يطابقها الحكاية الطريقة الثالثة ان لنا ان ناخذ من الاشخاص المختلفة بتعيناتها الشخصية او الفصلية المشتركة فى نوع او جنس معنى واحدا ينطبق على كل من الاشخاص بحيث جاز ان يقال على كل منها انه هو وذلك المعنى المنتزع الكلى مثلا جاز لك ان تنتزع من اشخاص الانسان المتفرقة المختلفة المتباينة معنى واحدا مشتركا فيه وهو الانسان المطلق الذى ينطبق على الصغير والكبير والحيوان العام المحمول على البغال والحمير مجامعا لكل من تعيناتها مجردا فى حد ذاته من عوارضها المادية ومقارناتها وهذا المعنى لا يوجد فى الخارج واحدا والا لزم اتصاف امر واحد بصفات متضادة وهى التعينات المتباينة ولوازمها المتنافية فوجوده انما هو بشرط الكثرة ونحن اذا لاحظناه من حيث انه معنى واحد فهو بهذا الاعتبار لا يوجد فى الخارج فوجوده من هذه الجهة انما هو فى العقل فان قلت قد تقرر عند المحققين من الحكماء ان الاجناس والانواع وبالجملة الحقايق المتاصلة دون الاعتباريات لها وجود فى الاعيان فانهم قد صرحوا بان معروضات مفهوم الكلى والنوع والجنس من الحقايق التى هى معقولات اولى بالقياس الى تلك العوارض التى تسمى عندهم بالمعقولات الثانية امور موجودة فى الخارج فيلزم على رايهم ان يكون فى الوجود انسانية واحدة هى بعينها مقارنة للعوارض التى يتقوم بها تشخص زيد وتشخص عمرو وغيرهما من اشخاص الناس وهى مع كل من هذه العوارض غيرها مع العارض الاخر بالاعتبار وغير متغيرة بنفسها واذا عدم شخص من تلك الاشخاص فقد فارقها الاعراض الخاصة بذلك الشخص فقط واما عين تلك الانسانية فهى باقية غير فاسدة وانما يفسد مقارنتها لتلك الاعراض فقط فهى ذات واحدة مقترنة بعينها باعراض كثيرة وتعينات شتى تصير مع اعراض كل شخص انسانية ذلك الشخص وكذا الحال فى حقيقة الحيوان بالقياس الى القيود والفصول المتباينة فلا حاجة الى القول بوجودها فى نحو اخر من الوجود المسمى بالذهن قلنا هذا اشتباه وقع لبعض منشاؤه الغفلة عن رعاية الحيثيات والاعتبارات فان قولهم بوجود الطبايع النوعية والجنسية ليس معناه ان النوع بما هو نوع او الجنس بما هو جنس وبالجملة الكلى الطبيعى بما هو كلى طبيعى ومعروض الكلى من حيث كونه معروض الكلى والكلية له تحقق فى الخارج فان هذا مما لا يتفوه به من له ادنى ارتياض بالفلسفة فضلا عن الحكماء الاكابر وقد بينوا فى كتبهم ونقل عنهم ان الكلى بما هو كلى مما لا وجود له فى الخارج وللشيخ الرئيس رسالة مفردة فى هذا الباب شنع فيها كثيرا على رجل غزير المحاسن كثير السن قد صادفه بمدينة همدان قد توهم ان معنى وجود الانواع والاجناس فى الاعيان هو ان يكون ذاتا واحدة بعينها مقارنة لكل واحد من الكثرة المحصلة المختلفة مطابقة لها مشتركا فيها امر موجود فيها قائلا اهل يبلغ من عقل الانسان ان يظن ان هذا موضع خلاف بين الحكماء وكان ذلك الرجل لما سمع من القوم انهم يقولون ان الاشخاص تشترك فى حقيقة واحدة ومعنى واحد موجود فتعذر عليه تحصيل غرضهم فى استعمال لفظ الواحد فى هذا الموضع فسبق الى وهمه ثم انهم ذهبوا الى ان الحقيقة الواحدة والمعنى الكلى بصفة الوحدة والكلية واقعة فى الاعيان وهو فاسد نعم المعنى الواحد المشترك الكلى والعام والنوع والجنس الى غير ذلك من الكليات قد يوجد فى الاعيان لكن لا بهذه الاعتبارات فحقيقة الانسان مثلا من حيث هو انسان موجودة فى الاعيان متصفة بالوجود لا من حيث نوعيته واشتراك الكثرة فيه بل من حيث طبيعته وماهيته وقد فرض العموم لاحقا بها فى موطن يلحق فيه بها وهو الذهن لا الخارج

وقد نص الشيخ فى سائر كتبه ان الانسانية الموجودة كثيرة بالعدد وليست ذاتا واحدة وكذا الحيوانية لا كثرة تكون باعتبار اضافات مختلفة بل ذات الانسانية المقارنة لخواص زيد هى غير ذات الانسانية المقارنة لخواص عمرو فهما انسانيتان انسانية قارنت خواص زيد وانسانية قارنت خواص عمرو لا غيرية باعتبار المقارنة حتى يكون حيوانية واحدة تقارن المتقابلات من الفصول فان قلت كما ان الموجود الخارجى متشخص لا يقبل الاشتراك كذلك الموجود الذهنى متشخص لا يقبل الاشتراك ولا ينطبق على كثيرين والمنطبق على كثيرين انما هو الماهية من حيث هى هى وهى موجودة فى الخارج ايضا فلا يتم الدليل قلت ليس المقصود ان الانسان الموجود فى الذهن مثلا ليس شخصا وليس معه ما يمنعه عن الاشتراك بل المراد ان لنا ان نتصور معنى الانسان المطابق لكثيرين ونحضره عند العقل كذلك ومعلوم يقينا ان الانسان المعلوم كذلك من حيث انه معلوم كذلك ليس فى الخارج ولا متشخصا بتشخص خارجى اصلا ومن الاستبصارات فى هذا الباب انا نتصور الامور الانتزاعية والصفات المعدومة فى الخارج ونحكم بها على الاشياء فلا محالة لها ثبوت فثبوتها اما فى الخارج وهو محال لانها امور اعتبارية فهى موجودة فى الذهن وهو المطلوب ومن العرشيات الواردة ان كل فاعل يفعل فعلا لغاية وحكمة لو لم يكن لما يترتب على فعله من الغاية والغرض نحو من الثبوت لم يفعل ذلك الفاعل فعلا لاجله ولو كان له تحقق فى الخارج عينى لزم تحصيل الحاصل فلا بد وان يكون له نحو من التقرر لا يترتب عليه اثاره المخصوصة به المطلوبة منه وهو المعنى بالوجود الذهنى ومما ينبهك على ما نحن بصدده كون الاشياء الوهمية الغير الواقعة فى الاعيان سببا للمحركات والتاثيرات الخارجية وان لم يترتب عليها اثارها المخصوصة المطلوبة او لا ترى ان تخيلك المشتهى لطيف كيف يحدث فى بدنك شيئا وتخيلك للحموضة يوجب لك انفعالا او قشعريرة ولو لم يكن لصورة بيت تريد بناءه نحو من الثبوت لما كان سببا لتحريك اعضائك وقد حكى عن بعض حذاق الاطباء معالجة بعض الملوك حيث اصابه فالج لا ينجع فيه العلاج الجسمانى فدفعه بمجرد تدبيرات نفسانية وامور تصورية باعثة لاشتعال الحرارة الغريزية حتى دفعت المادة وبعض النفوس قد يبلغ فى القوة والشرف الى حيث يقوى تصوراته وجودا وظهورا حتى يقوم وجودها مقام الوجود العينى فيبرئ المريض ويمرض الاشرار ويقلب عنصرا الى عنصر اخر حتى يجعل غير النار نارا ويحرك اجساما عجزت عن تحريكها نفوس ابناء النوع كل ذلك باهتزاز علوى وتاييد ملكوتى وطرب معنوى فان قلت انهم صرحوا بان للطبايع غايات فى افاعيلها الطبيعية فان لزم ان يكون لتلك الغايات نحو من الوجود الغير العينى لزم ان يكون تلك الطبايع ذوات اذهان شاعرة بنتايج افاعيلها ونهاية حركاتها مع كونها جرمانية قلنا هذا الكلام مما اورده الخطيب الرازى على الفلاسفة رادا عليهم حيث ذهبوا الى ان للطبايع العالية والسافلة غايات طبيعية ونهايات ذاتية وان الغاية علة بماهيتها لفاعلية الفاعل واستكمال له ربما يستدل على التوصل اليه فى فعله واجاب عنه الشارح المحقق لمقاصد كتاب الاشارات بالتزام ان لها شعورا بمقتضاها وغاية فى افاعيلها غاية ما فى الباب ان يكون شعورها شعورا ضعيفا والنظر فى اناث النخل وميلانها الى صوب بعض ذكرانها وان كان على خلاف تلك الصوب مما يؤكد ذلك وكذا مشاهدة ميل عروق الاشجار الى جانب الماء فى الانهار وانحرافها فى الصعود عن الجدار واخراجها الاوراق الكثيرة بين الفواكه لسترها عن صنوف الافات واحرازها لب الثمار فى الرقايات الصائنة يهديك الى ما ذكروه وههنا لمعات نورية لا يناسب هذا المقام ذكرها عسى ان ياتى بها حين ما قدر الله اتيانه فيه بمنه وكرمه **فصل** فى ذكر شكوك انعقادية فيه وفكوك اعتقادية عنها قد تقرر عند المعلم الاول ومتبعيه من المشائين والشيخين ابى نصر وابى على وتلامذته وجمهور المتاخرين ان ظرف الوجود الذهنى والظهور الظلى للاشياء فينا انما هو قوانا الادراكية العقلية والوهمية والحسية فالكليات توجد فى النفس المجردة والمعانى الجزئية فى القوة الوهمية والصور المادية فى الحس والخيال فوقعت للناس فى ذلك اشكالات ينبغى ذكرها والتفصى عنها الاشكال الاول ان الحقايق الجوهرية بناء على ان الجوهر ذاتى لها وقد تقرر عندهم انحفاظ الذاتيات فى انحاء الوجودات كما يسوق اليه ادلة الوجود الذهنى يجب ان تكون جوهرا اينما وجدت وغير حالة فى موضوع فكيف يجوز ان يكون الحقايق الجوهرية موجودة فى الذهن اعراضا قائمة به ثم انكم قد جعلتم جميع الصور الذهنية كيفيات فيلزم اندراج حقايق جميع المقولات المتباينة بالنظر الى ذواتها مع الكيف فى الكيف والجواب عنه على ما يستفاد من كتب الشيخ ان معنى الجوهر الذى صيروه جنسا وجعلوه عنوانا للحقايق الجوهرية ليس هو الموجود من حيث هو موجود مسلوبا عنه الموضوع لان هذا المعنى لا يمكن ان يكون جنسا للشئ والا لكان فصله الذى فرض مقسما له مقوما له ضرورة ان الفصول المقسمة للجنس لا يحتاج شئ منها الى الجنس فى تقومه من حيث هو بل هى من الخواص العارضة للجنس كما انه عرض عام لازم لها بل احتياجه اليها فى بل احتياجه اليها فى ان يوجد ويحصل تحصيلا وجوديا لا ماهيا فكل فصل كالعلة المفيدة لوجود حصة من الجنس فاذا كانت ماهية

الجنس هو الوجود بالفعل مع قيد عدمى هو سلب الموضوع لكان فصله المفروض محصل وجوده مقوم معناه ومهيته كما سبقت الاشارة
اليه وبوجه اخر يلزم على فرض كون هذا المعنى جنسا للجواهر انقلاب المهية حين انعدام شئ من افرادها وبوجه اخر لزم تعدد الواجب لذاته
فان نفس المهية لا يتعلق بها جعل وتاثير فلو كان الوجود عينها او جزئها يلزم الضرورة الازلية فيها تعالى القيوم الواحد عن الشريك
والنظير علوا كبيرا واما الوجودات الامكانية فحقايقها نفس التعلقات بفاعلها وذواتها عين الاحتياج بمبدعها وفاطرها وكذلك
قولنا الشئ الموجود بالفعل غير صالح لان يكون عنوانا للحقيقة الجنسية الجوهرية لازما لها والا لكان كل من علم شيئا هو فى نفسه جوهر
علم انه موجود بل معنى الجوهر الذى يصلح للجنسية هو ما يعبر عنه بانه الشئ ذو المهية اذا صارت مهيته موجودة فى الخارج كان وجودها
الخارجى لا فى موضوع وهذا المعنى ثابت له سواء وجد فى العقل او فى الاعيان وحلوله فى العقل لا يبطل كونها بحيث اذا تحققت
فى خارج العقل كانت غير حالة فى المحل المتقوم بنفسه فالمعقول من الجوهر جوهر لانه لا فى موضوع بالمعنى المذكور ومما يؤكد ما ذكرنا حمل الجوهر
بهذا المعنى على الانواع والاشخاص المندرجة تحته غير معلل بشئ خارج واما حمل كونها موجودة بالفعل الذى هو بعض من مفهوم كونها
موجودة بالفعل لا فى موضوع فلا محالة بسبب علة خارجة عن المهية واذا لم يكن حمل الموجود بالفعل على ما تحته من عوالى الاجناس
والمقولات العشر الا بسبب لا كحمل الذاتى الغير المعلل فلم يصر باضافة معنى عدمى اليه وهو قولنا لا فى موضوع جنسا للشئ منها والا
لصار باضافة معنى وجودى اليه وهو قولنا فى موضوع جنسا للبواقى بل هذا اولى وهو خلاف ما تقرر عندهم هذا ابيان مقصودهم
فى كون المعقول من الجوهر جوهرا وههنا دقيقة اخرى سنشير اليها بيانها فى تحقيق الحمل ان شاء الله حاصله انه لا منافاة بين كون
الشئ مفهوم القائم بنفسه وكونه مما يصدق عليه القائم بغيره على قياس مفهوم العدم واللاشئ واللاممكن وشريك البارى والجزء
والوضع والحركة وممتنع الوجود واللاتناهى ونظائرها حيث يصدق على كل منها نقيضها بحسب المفهوم منه فقد علم بما ذكرنا ان
مفهوم العرض لعم من مقولة الجوهر باعتبار الوجود الذهنى فالجوهر الذهنى جوهر بحسب مهيته وعرض باعتبار وجوده فى الذهن
فلا منافاة بينهما انما المنافات بين المقولات التى هى ذاتيات للحقايق المتخالفة المندرجة تحتها واما ان القوم قد عدوا الصور
العلمية من باب الكيف ويلزم منه ان يكون صورة الجوهر فى العقل جوهرا وكيفا فيندرج تحت مقولتين فقيل ان هذا من باب
المسامحة وتشبيه الامور الذهنية بالاشياء الخارجية لانه ان اريد بالكيف مهية حقها فى الوجود الخارجى ان يكون
فى موضوع وغير مقتضية للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنى يصلح لان يكون جنسا من عوالى الاجناس كما ان الجوهر بالمعنى المذكور
جنس عال فهما باعتبار هذين المعنيين متباينان لا يصدقان على شئ فى شئ من الظروف وان اريد منه عرض لا يكون بالفعل
مقتضيا للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنى عرض عام لجميع المقولات فى الذهن فلا تمانع بهذا الاعتبار بينه وبين مهية الجوهر
وكذا بينه وبين مهيات بواقى الاعراض على نحو ما مر فى مفهوم العرض فلا يلزم اندراج الصور العقلية تحت مقولتين هذا تقرير
كلامهم على ما يناسب اسلوبهم ومرامهم والحق ما سنذكر لك ان شاء الله وليعلم ههنا ان معنى قولهم ان كليات الجواهر جواهر ليس
ان المعقول من الجوهر الذى يوصف بانه فى الذهن وله محل مستغن عنه فانه قد يزول عنه صور الجواهر العقلية وبعود اليه يكون كذلك
الصور بحيث توجد تارة فى الخارج لا فى موضوع وتارة فى الذهن فى الموضوع كالمقناطيس الذى هو فى الكف فانه بحيث يجذب الحديد
تارة كما اذا كان فى خارج الكف ولا يجذبه اخرى كما اذا كان فيه فان هذه مغالطة من باب تضييع الحيثيات واهمال الاعتبارات
واخذ الكلى مكان الجزئى فان الكلى الذى ذاته فى العقل على رايهم يستحيل وقوعه فى الاعيان واستغنائه عن الموضوع والمقناطيس
الذى هو فى الكف يجوز عليه الخروج والجذب للحديد ثم الدخول وعدم الجذب مع بقاء هويته الشخصية وليست الصور العقلية
كذلك بل المراد بالكلى المذكور فى كلامهم ان كلى الجوهر جوهر المهية من حيث هى بلا قيد وشرط من الكلية والجزئية وسائر المتضايفات
الذهنية والخارجية اليها ويقال لها الكلى الطبيعى ايضا كما يقال للمهية المعروضة للكلية والكلى بالمعنى الثانى لا يصلح للتخصيص
والوجود فى الخارج بخلاف المعنى الاول فانها لفرط ابهامها تصلح لكثير من القيود المتنافية كالوحدة والكثرة والحلول والتجرد
والمعقولية والمحسوسية فالمعقول من الجوهر وان كان عرضا بحسب خصوص وجوده الذهنى وكونه كليا ولكنه جوهر عندهم بحسب
مهيته فان مهيته مهية شانها ان يكون وجودها فى الاعيان لا فى موضوع واما التمثيل للجوهر العقلى بالمقناطيس حيث
وقع فى كلامهم فهو انما كان باعتبار ان مهيته تتصف بجذب الحديد مع قطع النظر عن نحو وجودها فاذا وجد مقارنا للكف

الانسان ولم يجذب الحديد او وجد مقارنا الجسمية الحديد فجذبه لم يلزم ان يقال انه يختلف الحقيقة فى الكف فى خارج الكف مع الحديد بل هو
فى كل منهما بصفة واحدة وهو انه حجر من شانه جذب الحديد وهذا القدر يكفى فى المناسبة بين المثال والممثل له فان قلت قد صرح الشيخ
فى الهيات الشفاء وغيرها بان فصول الجواهر لا يجب ان يكون جواهر بحسب مهياتها وان صدق عليها مفهوم الجوهر صدق اللوازم العرضية
حتى لا يلزم ان يكون لكل فصل فصل الى غير النهاية فعلى ما ذكره من كونها لا تندرج تحت مقولة الجوهر يلزم ان تكون مندرجة تحت مقولة
اخرى من المقولات العرضية فيكون حقيقة واحدة جوهرا وعرضا فى وجود واحد لاتحاد كل نوع مع فصله قلت لا يلزم من عدم اندراج
فصول الانواع الجوهرية تحت مقولة الجوهر لذاتها اندراجها تحت مقولة اخرى حتى يصدق عليها مفهوم العرض لكونها عرضا عاما لازما
للمقولات العرضية اذ لا مانع بحسب العقل والنقل من عدم وقوع الحقايق البسيطة التى لا جنس لها ولا فصل تحت مقولة من المقولات اصلا
نص عليه الشيخ فى كتاب قاطيغورياس من الشفاء قال بعض اهل الكلام فى دفع الاشكال المذكور وهو كون شئ واحد جوهرا وعرضا كليا
وجزئيا علما ومعلوما انا اذا تصورنا الاشياء يحصل عندنا امران احدهما موجود فى الذهن وهو معلوم وكلى وهو غير حال فى الذهن لا عنا له
بل حاصل فيه حصول الشئ فى الزمان والمكان وثانيهما موجود فى الخارج وهو علم وجزئى وعرض قائم بالذهن من الكيفيات النفسانية
فلا اشكال انما الاشكال من جهة كون شئ واحد جوهرا وعرضا او علما ومعلوما او كليا وجزئيا فنقول ان اراد ان هناك امرين
متغايرين بالاعتبار موافقا لما ذهب اليه الحكماء والمحققون فلا يفى الا بدفع اشكال كون شئ واحد علما ومعلوما وكونه كليا وجزئيا واما
اشكال كونه جوهرا وعرضا فيجرد ما ذكره لا يخرج عنه الجواب وان اراد انهما اثنان متغايران بالذات فيرد عليه سوى كونه مخالفا للذوق
والوجدان واحداث مذهب ثالث من غير دليل وبرهان انه قد تقرر عندهم وسنتلو عليك ان شاء الله ان كل صورة مجردة قائمة بذاتها
فانها علم وعالمة بذاتها ومعلومة لذاتها وبنوا على ذلك اثبات علم الله تعالى بذاته وعلم الملائكة الروحانيين بذواتهم فيلزم عليه ان يكون
النفس الانسانية عند تصورها المعقولات محصلة مكونة باختيارها الذوات مجردة عقلية علامة فعالة بناء على اعترافه بانه يحصل عند
تصورنا الاشياء امر معقول غير قائم بالذهن ولا بامر آخر غير الذهن كما هو الظاهر وكون النفس فعالة للجوهر العقلى المستقل الوجود وان
كان بمعنى الاعداد بين المستبين فساده واستحالته كيف والنفس قابلة للمعقولات بالقوة وانما يخرجها من القوة الى الفعل ما هو عقل بالفعل
فاذا اتحدت النفس بالعقل فكانت فاعلة مفيضة لها فكان ما بالقوة بحسب الذات مخرجا ومحصلا لما بالفعل بالذات من القوة هذا مع
ان جعلها فاعلة قابلة لها فهو بناء فى ما ذهب اليه لان قابل الشئ يجب ان يكون محلا له وان لم يكن شيئا منهما وليست بغاية ايضا وهو
ظ ولا هى صورة لها بل العكس اولى فلا علاقة لها مع المعقولات فكيف يكون منشأ لوجودها على ان الحدوث والتجدد ينافى كون الشئ
عقلا بالفعل كما تقرر عندهم وايضا يلزم على هذا كون المعلوم كليا وجزئيا باعتبار واحد اما كونه كليا فلكونه معقولا مجردا عن المشخصات
الخارجية واما كونه جزئيا فلضرورة كون المعلوم اذا كان حاصلا عند النفس حصولا استقلاليا من غير قيامه بها يكون متشخصا بنفسه
اذ الوجود خارج الذهن يساوق التشخص كذلك وتحقيق المقام ان تشخص المهية المتكثرة الافراد انما يكون بهيئات ولواحق خارجية
فاذا لم يحصل المهية حصولا آخر غير ما هو بحسب الواقع يكون فى ذلك الحصول معراة مقشرة عن تلك الغواشى واللبوسات بتعرية معتبر
وتقشير مقشر لا يوصف بالكلية والاشتراك بين كثيرين فلا بد ان يكون للمهية حصول للشئ المعرى لها عن المقارنات المانعة من العموم
والاشتراك اذ تعرية الشئ للشئ لا ينفك عن وجود ذلك الشئ له ولا بد ايضا ان يكون وجودها المعرى عين وجودها الحاصل لذلك
الشئ الذى عراها عن الغواشى واذا كان الوجود التجردى لمهية ما عين وجودها الارتباطى للذهن الذى من شانه انتزاع الصور عن المواد
الجزئية وتجريدها عن العوارض الهيولانية فلا محالة يكون وجودها له على نعت الحلول والقيام لا غير اذ معنى حلول الشئ فى الشئ ان يكون
وجود الحال فى نفسه عين وجوده لذلك المحل فعلم مما ذكر ان الصورة الحاصلة فى موادها من غير ارتباطها وقيامها بالنفس جزئية وحقيقة
لا كلية ومعقولة لعدم استخلاصها بعد عن الغواشى واللبوسات المادية التى تمنع المدرك ان يصير معقولا للنفس وقد فرضنا انها معقولة
للنفس موجودة بوجود آخر غير وجودها الخارجى الذى يصحبها الاغشية والاغطية الجسمانية المادية فتدبر ثم ليت شعرى اذا كان المعلوم
موجودا مجردا عن المادة قائما بذاته والنفس ايضا كذلك فما معنى كونه فيها وما المرجح فى كون احدهما ظرفا والآخر مظروفا والظرفية بين شيئين
مع مباينة احدهما عن الآخر فى الوجود انما يتصور فى المقادير والاجرام نعم من استنار قلبه بنور الله وذاق شيئا من علوم الملكوتيين
يمكنه ان يذهب الى ما ذهبنا اليه حسبما الوحنا اليه فى صدر المبحث ان النفس بالقياس الى مدركاتها الخيالية والحسية اشبه بالفاعل

المبدع منها بالمحل القابل وبه يندفع كثير من الاشكالات الواردة على الوجود الذهني التي مبناها على ان النفس محل المدركات وان القيام بالشيء عبارة عن الحلول فيه منها كون النفس هيولى للصور الجوهرية ومنها صيرورة الجوهر عرضا وكيفا ومنها اتصاف النفس بما هو منتف عنها كالحرارة والبرودة والحركة والسكون والزوجية والفردية والفرسية والحجرية الى غير ذلك من العويصات المتعلقة بهذا المقام فانه اذا ثبت وتحقق ان قيام تلك الصور الادراكية بالنفس ليس بالحلول بل بنحو آخر غيره لم يلزم محذور اصلا ولا حاجة الى القول بان ما هو قائم بالنفس غير ما هو حاصل لها وهذا في المحسوسات ظاهرية كانت او باطنية واما حال النفس بالقياس الى الصور العقلية من الانواع المتاصلة فهي مجرد اضافة اشراقية تحصل لها الى ذوات عقلية نورية واقعة في عالم الابداع نسبتها الى اصنام انواعها الحسية كنسبة المعقولات التي ينتزعها الذهن عن المواد الشخصية على ما هو المشهور الى تلك الاشخاص بناء على قاعدة المثل الافلاطونية وتلك الذوات العقلية وان كانت قائمة بذواتها متشخصة بانفسها لكن النفس لضعف ادراكها وكلالها في هذا العالم بواسطة تعلقها بالجسمانيات الكثيفة لا يتيسر لها مشاهدة تامة اياها وتلقي كامل لها بل مشاهدة ضعيفة وملاحظة ناقصة كابصارنا في هواء مغبر من بعد او كابصار انسان ضعيف الباصرة شخصا فيحتمل عنده ان يكون زيدا او عمرا او بكرا او خالدا او يشك في كونه انسانا او شجرا او حجرا فكذا يحتمل المثال النوري والصورة العقلية عند النفس وبالقياس الى ادراكها الكلية والابهام والعموم والاشتراك وغيرها من الصفات التي هي من نتايج ضعف الوجود ووهن المعقولية اعم من ان يكون ناشئا من قصور المدرك او من فتور الادراك فان ضعف الادراك وقلة النيل كما يكون تارة من جانب المدرك بان يكون قوته الدراكة في نفسها ضعيفة كعقول الاطفال او معوقة عن الادراك التام لمانع خارجي كالنفوس المدبرة للابدان المتعلقة بعالم الظلمات فكذلك قد يكون ايضا من جانب المدرك وذلك يكون من جهتين اما من جهة قصوره ونقصه وخفائه في نفسه واما من جهة كماله وجلالة وغاية ظهوره وجلائه فالاول كما في الامور الضعيفة كالزمان والعدد والهيولى ونظائرها فلا محة يكون تعلقها ضعيفا لا اتحاد العقل والمعقول بحسب الحقيقة والثاني كما في الاشياء التي تكون رفيع السمك وبعيد الدرك فلا يحملها النفس لغاية قوتها وضعف النفس كالعقول الفعالة وربما يغلب فرط جماله وجلاله على القوة المدركة ويجعلها مقهورة مبهورة من شدة نوريته وفرط قوته واستيلائه وقهره بحيث لا يمكنها ادراكه على التمام كما في ادراك العقل لواجب الوجود جل كبرياؤه والحاصل ان النفس عند ادراكها للمعقولات الكلية تشاهد ذواتا عقلية مجردة لا بتجريد النفس اياها وانتزاعها معقولها من محسوسها كما هو عند جمهور الحكماء بل بانتقال لها من المحسوس الى المتخيل ثم الى المعقول وارتحال من الدنيا الى الآخرة ثم الى ما ورائهما وسفر من عالم الاجرام الى عالم المثال ثم الى عالم العقول وفي قوله تعالى ولقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذكرون اشارة الى هذا المعنى فان معرفة امور الآخرة على الحقيقة في معرفة امور الدنيا لانها من جنس المضاف واحد المتضايفين يعرف بالآخر وكانا قد كدنا ان نخرج من اسلوب المباحثة فلنعد الى ما كنا فيه فنقول العلم لما كان مرجعه الى نحو من الوجود وهو المجرد الحاصل للجوهر المدرك او عنده كما سنحققه في موضعه وكل وجود جوهري او عرضي يصحبه مهية كلية يقال لها عند اهل الله العين الثابت وهي عندنا لا موجودة ولا معدومة في ذاتها ولا متصفة بشيء من صفات الوجود من العلية والمعلولية والتقدم والتأخر وغيرها كما مر بيانه فكما ان الموجود في نفسه من المحسوسات والمعقولات انما هي وجودات مادية او مجردة ولها مهيات متحدة معها موجودة بوجودها بالعرض فكذا الموجود الرابطي اي المعلوم للقوى الادراكية والمشهود لها والحاضر لديها انما هي الوجودات الحسية او العقلية اما الحسيات فباستيناف وجودها عن النفس الانسانية ومثولها بين يديها في غير هذا العالم بواسطة مظهر لها كالجليدية والمرآة والخيال وغيرها من غير حلولها فيه واما العقليات فبانتقال النفس اليها واتصالها بها من غير حلولها في النفس وتلك العقليات في ذاتها شخصية وباعتبار مهياتها كلية صادقة على كثيرين من اشخاص اصنامها النوعية وحصول المهيات والمفهومات العقلية ووقوعها مع انحاء الوجودات حصول تبعي ووقوع عكسي ونوع ما يتراءى من الامثلة في الاشياء الصيقلية الشبيهة بالوجود في الصفاء والبساطة وعدم الاختلاف من غير ان يحكم على تلك الاشباح بانها في ذاتها جواهر او اعراض فكما ان ما يتخيل من صورة الانسان في المرآة ليس انسانا موجودا بالحقيقة بل وجوده شبح لوجود الانسان متحقق بتحققه بالعرض فكذلك ما يقع في الذهن من مفهوم الحيوان والنبات والحركة والحرارة وغيرها هي مفهومات تلك الاشياء ومعانيها لا ذواتها وحقايقها ومفهوم كل شيء لا يلزم ان يكون فردا له وبالجملة يحصل للنفس الانسانية حين موافاتها الموجودات الخارجية لاجل صقالتها وتجردها عن المواد صور عقلية وخيالية وحسية كما يحصل في المرآة اشباح تلك الاشياء وخيالاتها والفرق بين الحصولين ان الحصول في المرآة

بضرب شبيه بالقبول وفي النفس بضرب من الفعل ولا تظنن ان ما ذكرناه هو بعينه مذهب القائلين بالشبح والمثال اذ الفرق بين الطريقين انهم زعموا ان الموجود من الانسان مثلا في الخارج مهيته وذاته وفي الذهن شبحه ومثاله دون مهيته ونحن نرى ان المهية الانسانية وعينه الثابتة محفوظة في كلا الموطنين لا حظ لها من الوجود بحسب نفسها في شيء من المشهدين على ما قررناه على ان لها نحوا من الاتحاد مع نحو من الوجود وانحاء كالانسان مثلا فان مفهومه يتحد بما في الخارج بنحو من الوجود يصدق عليه انه جوهر قابل للابعاد نام حساس مدرك للمعقولات وبنحو آخر يصدق عليه انه جوهر مفارق عقلي مسمى بروح القدس على راى افلاطن ومن سبقه واما في الذهن فبنحو آخر يصدق عليه انه عرض نفساني غير قابل للقسمة والنسبة حال او ملكة **تحقيق وتفصيل** اعلم ان حمل شيء على شيء واتحاده معه يتصور على وجهين احدهما الشايع الصناعي المسمى بالحمل المتعارف وهو عبارة عن مجرد اتحاد الموضوع والمحمول وجودا ويرجع الى كون الموضوع من افراد مفهوم المحمول سواء كان الحكم على نفس مفهوم الموضوع كما في القضية الطبيعية او على افراده كما في القضايا المتعارفة من المحصورات وغيرها وسواء كان المحكوم به ذاتيا للمحكوم عليه ويقال له الحمل بالذات او عرضيا له ويقال له الحمل بالعرض والجميع يسمى حملا عرضيا وثانيهما ان يعنى به ان الموضوع هو بعينه نفس مهية المحمول ومفهومه بعد ان يلحظ نحو من التغاير اي هذا بعينه عنوان مهية ذلك لا ان يقتصر على مجرد الاتحاد في الذات والوجود ويسمى حملا ذاتيا اوليا اما ذاتيا لكونه لا يجري ولا يصدق الا في الذاتيات واما اوليا لكونه اولي الصدق او الكذب فكثيرا ما يصدق ويكذب محمول واحد على موضوع واحد بل مفهوم واحد على نفسه بحسب اختلاف هذين الحملين كالجزئي واللامفهوم واللاممكن بالامكان العام واللاموجود بالوجود المطلق وعدم العدم والحرف وشريك الباري والنقيضين ولذلك اعتبرت في التناقض وحدة اخرى سوى الشروطات الثمانية المشهورة وتلك هي وحدة الحمل فالجزئي مثلا جزئي بالحمل الذاتي ليس بجزئي بل كلي بالحمل المتعارف ومفهوم الحرف حرف بالاول اسم بالثاني فاذا تمهدت هذه المقدمة فنقول ان الطبايع الكلية العقلية من حيث كليتها ومعقوليتها لا تدخل تحت مقولة من المقولات ومن حيث وجودها في النفس اي وجود حالة او ملكة في النفس تصير مظهرا او مصداقا لها تحت مقولة الكيف فان سئلت عنا الليس الجوهر ماخوذا في طبايع انواعه وفصوله واجناسه وكذا الكم والنسبة في طبايع افرادهما كما يقال الانسان جوهر قابل للابعاد حساس ناطق والزمان كم متصل قار منقسم في الجهتين فقط نجيبك يا اخا الحقيقة بان مجرد كون الجوهر ماخوذا في تحديد الانسان لا يوجب ان يصير هذا المجموع الذي هو حد الانسان فردا للجوهر مندرجا تحته كما ان كون مفهوم الجزئي وحده وهو ما يمنع فرض صدقه على كثيرين عين نفسه لا يوجب كونه جزئيا وكون حد الشيء عين محدوده وان كان صحيحا لكن لا يستدعي كون الحد فردا للمحدود وكذا كون مفهوم الجوهر عين نفسه لا يصيره من جزئيات الجوهر وانواعه وكذا باقي المقولات وانما يلزم لو ترتب عليه اثره بان يكون نفس مفهوم الجوهر مثلا من حيث هو بشرط الكلية اذا وجد في الخارج كان لا في موضوع وهذا المفهوم بشرط الكلية ممتنع وجوده في الخارج اذ كل موجود خارجي متشخص وكذا نقول في اكثر الحدود والمفهومات فان حد الحيوان وهو مفهوم الجوهر النامي الحساس لا يصدق عليه هذا المفهوم بالحمل الشايع وان حمل عليه حملا اوليا فان قلت اذا لم يكن الطبايع النوعية مندرجة تحت المقولات بذواتها في اي نحو كان من الوجود لم يكن المقولة ذاتية لها وصادقة عليها على اي نحو اخذت ولم يكن الاشخاص ايضا مندرجة تحت تلك المقولات على هذا الوجه اذ حقيقة الشيء ليست الا المهية النوعية له قلت كون موجود مندرجا تحت مقولة يستتبع امرين احدهما ان يكون مفهوم تلك المقولة ماخوذا في حقيقته كما يقال السطح كم متصل قار منقسم في جهتين فقط فانه اعتبر فيه هذه المفهومات باعتبار اجزاء الحد في الحد وثانيهما ان يترتب عليه اثره بان يكون باعتبار كميته قابلا للانقسام والمساوات وباعتبار اتصاله ذا اجزاء مفروضة مشتركة في الحدود وباعتبار قراره ذا اجزاء مجتمعة في الوجود اذا تمهد هذا فاعلم ان الطبايع النوعية اذا وجدت في الخارج وتشخصت بالتشخصات الخارجية يترتب عليها آثار ذاتياتها لكون شرط ترتب الآثار هو الوجود العيني واذا وجدت في الذهن من حيث طبيعتها وتشخصت بالتشخصات الظلية يكون تلك الطبايع حاملة لمفهومات الذاتيات من غير ان يترتب عليها آثارها اذ الآثار للوجود لا للمفهوم مثلا الحاصل من السطح في الذهن متضمن لمعنى الكم لكن ليس بحيث يترتب فيه آثار الكمية اي ليس الحاصل في الذهن من حيث انه موجود ذهني وقائم به قابلا للانقسام الى الاجزاء الذاتية بل هو معنى بسيط مجرد بحيث اذا وجد في الخارج يترتب عليه آثار الكمية لذاته ومثل ذلك الحاصل من مفهوم الانسان هو معنى الحيوان الناطق مجملا لكن ليس حيوانا يترتب عليه آثار الحيوانية من

الابعاد بالفعل والتحيز والنمو والحس والحركة في الذهن بل يتضمن لمعنى الحيوان المجرد عن العمل المعزول عن الآثار والافعال وكذا حال الناطق فان قلت
ماحسبته من آثار الذاتيات منفكة عن الانواع في الذهن هي نفس الذاتيات فان معنى الكم ليس الا نفس المنقسم بالذات فكيف يكون الحاصل في
الذهن كما ولا يكون قابلا للانقسام لانه معنى عقلي مجرد بسيط واذا كان منقسما بالذات فلا يكون كيفا قلت بل هو باعتبار اخذ مفهوم الكم
فيه وادلة الوجود الذهني بعد تمامها لا يستدعي الا حصول نفس ماهيات الاشياء في الذهن لا افرادها وانحاء وجوداتها وقد اقمنا عن
البرهان على امتناع انتقال انحاء الوجودات والتشخصات من موطن الى موطن وناهيك من ذلك تعريف العلم بالصورة الحاصلة عن الشيء
وبالجملة حمل مفهوم الكم على هذه الانواع كحمل مفهومه على نفسه بمعنى كونه ماخوذا في حدها كاخذ الشيء فيما هو ذاتيه او ذاته فكما ان مفهوم
الكم باعتبار لا يصير فردا لنفسه ولا يصير منقسما لذاته كذلك الانواع الحاصلة منه في العقل فبجملة ما قررناه ظهر لك ان شيئا من المعقولات الذهنية
من حيث مهياتها ليست مندرجة تحت مقولة من المقولات بمعنى كونها افرادا لها بل المقولات اما عينها او ماخوذ فيها واما من حيث كونها
صفات موجودة للذهن ناعتة لها من مقولة الكيف بالعرض لا ان الكيف ذاتي لها واصل الاشكال وقوله على ان جميع المقولات ذاتيات لجميع
الافراد بجميع الاعتبارات وهو ما لم يقم عليه برهان وما حكم بعمومه وجدان وهو الذي جعل الافهام صرعى وصير الاعلام حيارى حيث انكر
قوم الوجود الذهني وجوز بعضهم انقلاب الماهية وزعم بعضهم ان اطلاق الكيف على العلم من باب التشبيه والمسامحة فاختار كل مذهبا
وطريقة ولم يهتدوا الى حله سبيلا ولم ياتوا بشيء يسمن ولا يغني الا قليلا الاشكال الثاني انا نتصور جبالا شاهقة وصحاري
واسعة مع اشجارها وانهارها وتلالها ووهادها ونتصور الفلك والكواكب العظيمة المقدار على الوجه الجزئي المانع عن الاشتراك فلو
على ما ذهبوا اليه ان يحصل تلك الامور في القوة الخيالية التي ليست جسما ولا منقسمة بل كيفية وقوة عرضت لبخار حاصل في حشو الراس
وكذا اذا نتصور زيدا مع اشخاص اخر انسانية يحصل في تلك الكيفية المسماة بالقوة الخيالية اناس مدركون متحركون متعقلون موصوفون
بصفات الآدميين مشتغلون في تلك القوة بحرفهم وصنائعهم وهو مما يجزم العقل ببطلانه وكذا لو كان محل هذه الاشباح الروح الذي في مقدم
الدماغ فانها شيء قليل المقدار والحجم وانطباع العظيم في الصغير مما لا يخفى بطلانه ولا يكفي الاعتذار بان كلا منهما يقبلان التقسيم الى غير النهاية
فان الكف لا يسع الجبل وان كان كل منهما يقبل التقسيم لا الى نهاية والجواب ان هذا انما يرد نقضا على القائلين بوجود الاشباح الجسمية
والامثلة الجرمانية في القوة الخيالية او الحسية ولم يبرهنوا ذلك بدليل شاف وبرهان واف كما لا يذهب على متتبع اقوالهم وليس لهذه القوى
الا كونها مظاهر معدة لمشاهدة النفس تلك الصور والاشباح في عالم المثال الاعظم كما هو راي شيخ الاشراق تبعا للاقدمين من حكماء الفرس
والرواقيين او اسبابا وآلات للنفس بها يفعل تلك الافعال والآثار في عالم مثالها الاصغر كما ذهبنا اليه والحاصل انه لا يرد ذلك نقضا
على من اثبت وجودا آخر للمدركات الحسية سوى هذا الوجود العيني في عالم المواد الجسمانية وبالجملة فانما يثبت بادلة الوجود العلمي للاشياء
الصورية وجود عالم آخر وان لهذه الصور والاشباح وجودا آخر سوى ما يظهر على الحواس الظاهرة وبذلك الوجود ينكشف ويظهر عند
القوى الباطنية بل انما يشاهدها النفس المجردة المنزهة عن مقارنة شيء من هذين الوجودين المستعلية عن مخالطة هذين العالمين بمعونة
القوى الباطنية كما يشاهد هذه الاشباح بمعونة القوى الظاهرة وبالجملة يستدل النفس المجردة بادراك القوى الظاهرة على وجود هذا
هذا العالم وبادراك القوى الباطنة على ثبوت عالم آخر شبحي مقداري كما يستدل بادراك ذاتها الحقائق العقلية على وجود عالم عقلي
خارج عن القسمين عال على الاقليمين لانا ندرك ما شاهدنا مرة من اشخاص هذا العالم بعد انعدامها على هذا الوجه الذي شاهدناها من
المقدار والشكل والوضع به يتقيد عند المدرك وبه يتمثل بين يديه بخصوصه وله وجود البتة وليس في هذا العالم بالفرض فوجوده في
عالم آخر فقد ذهب افلاطن والقدماء من الحكماء الكبار واهل الذوق والكشف من المتالهين الى ان موجودات ذلك العالم قائمة لا في مكان
ولا في جهة بل هو واسطة بين عالم العقل وعالم الحس اذ الموجودات العقلية مجردة عن المادة وتوابعها من الاين والشكل والكم واللون والضوء
وامثالها بالكلية والموجودات الحسية مغمورة في تلك الاعراض واما الاشباح المثالية الثابتة في هذا العالم فلها نحو تجرد حيث لا يدخل في
جهة ولا يحويها مكان ونحو تجسم حيث لها مقادير واشكال وخلاصة ما ذكره الشيخ المتاله شهاب الدين السهروردي في حكمة الاشراق
لاثبات هذا المطلب ان الابصار ليس بانطباع صورة المرئي في العين على ما هو راي المعلم الاول ولا بخروج الشعاع من العين الى المرئي كما
هو مذهب الرياضيين فليس الابصار الا بمقابلة المستنير للعين السليمة لا غير اذ بها يحصل للنفس علم اشراقي حضوري على المرئي فيراه
وكذلك صورة المراة ليست في البصر لامتناع انطباع العظيم في الصغير وليست هي صورتك او صورة ما امتد بعينها كما ظن لانه بطل

كون الابصار بالشعاع فضلا عن كونه بانعكاسه واذ تبين ان الصورة ليست في المراة ولا في جسم من الاجسام ونسبة الجليدية الى المبصرات
كنسبة المراة الى الصور الظاهرة منها فكما ان صورة المراة ليست فيها كذلك الصورة التي تدرك النفس بواسطتها ليست في الجليدية بل تحدث
عند المقابلة وارتفاع الموانع من النفس اشراق حضوري على ذلك الشيء المستنير فان كان له هوية في الخارج فيراه وان كان شبحا محضا فيحتاج
الى مظهر آخر كالمراة فاذا وقعت الجليدية في مقابلة المراة التي ظهر فيها صور الاشياء المقابلة وقع من النفس ايضا اشراق حضوري فرات تلك
الاشياء بواسطة مراة الجليدية والمراة الخارجية لكن عند الشرائط وارتفاع الموانع وبمثل ما امتنع به انطباع الصورة في العين يمتنع انطباعها
في موضع من الدماغ فاذن الصور الخيالية لا تكون موجودة في الاذهان لامتناع انطباع الكبير في الصغير ولا في الاعيان والا لراها كل
سليم الحس وليست عدما والا لما كانت متصورة ولا متميزة ولا محكوما عليها بالاحكام المختلفة الثبوتية واذ هي موجودة وليست في الاذهان
ولا في الاعيان ولا في عالم العقول لكونها صورا جسمية لا عقلية فبالضرورة يكون في صقع آخر وهو عالم المثال المسمى بالخيال المنفصل
لكونه غير مادي تشبيها بالخيال المتصل وهو الذي ذهب الى وجوده الحكماء الاقدمون كافلاطون وسقراط وفيثاغورس وانباذقلس
وغيرهم من المتالهين وجميع السالكين من الامم المختلفة فانهم قالوا العالم عالمان عالم العقل المنقسم الى عالم الربوبية والى عالم العقول والنفوس
وعالم الصور المنقسم الى الصور الحسية والى الصور الشبحية ومن هيهنا يعلم ان الصور الشبحية ليست مثل افلاطون لان هؤلاء العظماء
من اكابر الحكماء كما يقولون بهذه الصور يقولون بالمثل الافلاطونية وهي نورية عظيمة ثابتة في عالم الانوار العقلية وهذه مثل معلقة
في عالم الاشباح المجردة بعضها ظلمانية هي جهنم عذابا للاشقياء وبعضها مستنيرة هي جنات يتنعم بها السعداء من المتوسطين واصحاب
اليمين واما السابقون المقربون فهم يرتقون الى الدرجة العليا ويرتعون في رياض القدس عند الانوار الالهية والمثل الربانية **نقل**
عرشي اعلم انا ممن يؤمن بوجود العالم المقداري الغير المادي كما ذهب اليه اساطين الحكمة وائمة الكشف حسبما حرره وقرره صاحب
الاشراق اتم تحرير وتقرير الا انا نخالف معه في شيئين احدهما ان الصور المتخيلة عندنا موجودة كما اومانا اليه في صقع من النفس بمجرد
تاثيرها وتصويرها باستخدام الخيال لا في عالم خارج عنها بتاثير مؤثر غيرها كما يفهم من كلامه لظهور ان تصرفات المتخيلة ودعاباتها
الجزافية وما يعبث به من الصور والاشكال القبيحة المخالفة لفعل الحكيم ليس الا في العالم الصغير النفساني لاجل شيطنة القوة المتخيلة
وان هذه الصور الخيالية باقية ببقاء توجه النفس والتفاتها اليها واستخدامها المتخيلة في تصويرها وتثبيتها فاذا اعرض عنها النفس
انعدمت وزالت لا انها مستمرة الوجود باقية لا بابقاء النفس وحفظها اياها كما زعمه والفرق بين الذهول والنسيان ان للنفس في الاول
ملكة الاقتدار على تصوير الصور الخيالية من غير افتقار الى احساس جديد او غيره بخلاف الثاني فان فيه يحتاج الى ذلك او ما هو بمنزلته
كالعلامات الدالة والثاني ان الصور المرئية عنده موجودة في عالم المثال وعندنا ظلال للصور المحسوسة بمعنى انها ثابتة في هذا العالم
ثبوتا ظليا اي ثبوتا بالعرض لا بالذات وكذا ثانية ما يراه الاحول من الصور وثانية الصوت الذي يقال له الصدا كل ذلك عكوس وظلال ثابتة
بالعرض تبعا للصور المحسوسة الخارجية كما ان ما سوى انحاء الوجودات اعيان ثابتة بالعرض تبعا للوجودات وعكوس وظلال حاكية لها
وحكاية الشيء ليست حقيقة الشيء كما في النظم الفرسي لبعض العرفاء هر عالم صداي نغمه اوست كه شنيد اينچنين صداي دراز الاشكال الثالث
انه لو كان للاشياء وجود في الذهن على ما قررتم يلزم ان يكون لكل نوع من الانواع الجسمانية او الانواع العرضية فرد شخصي مجرد عن المادة ولوازمها
من المقدار والاين والوضع واشباهها يكون ذلك الامر المتشخص كليا ونوعا بيان ذلك ان كل مفهوم كلي نتعقله فعلى ما قررتم يوجد ذلك
المفهوم في الذهن فاما ان يوجد فيه من غير ان يتشخص بل يبقى على صرافة ابهامه او يصير متشخصا لا سبيل الى الاول لان الوجود لا ينفك
عن التشخص ووجود المبهم مبهما غير معقول وعلى الثاني يلزم ان يحصل في ذهننا عند تعقل الانسان انسان متشخص مجرد عن الكم والكيف وسائر
العوارض المادية اذ لو قارنها لم يجز ان يحصل في العقل المجرد على ما تقرر عندهم من امتناع حصول الجسماني في المجرد لكن التالي باطل بديهة
واتفاقا فالمقدم كذلك والجواب عنه في المشهور ان الموجود في الذهن وان كان امرا شخصيا الا انه عرض وكيفية قائمة بالذهن وليس فردا
من حقيقة ذلك الجوهر الماخوذ منه هذا الفرد نعم هو عين مفهوم ذلك الجوهر ونفس معناه وكذا القياس في تعقل الاعراض الجسمانية
وقد علمت من طريقتنا في دفع الاشكال الاول ان الماخوذ من الجواهر النوعية الخارجية في الذهن معناها ومفهومها دون ذواتها واشخاصها
واما كلية الموجود الذهني وصدقه على كثيرين فباعتبار اخذه مجردا عن التشخصات الذهنية والخارجية ولا حجر في كون شيء كليا باعتبار
وشخصيا باعتبار سيما بالقياس الى الوجودين الخارجي والعقلي وان الحق ملح وارتكب من تكثر ان الانسانية التي في الذهن يشارك الانسان

فى الحقيقة وهى جوهر ايضا وحالة فى الذهن ومحلها مستغن عنها فقد وقع فيما الامر بعينه على ما علمت آنفا والعجب ان المولى الدوانى مصر على جوهرية المعانى الذهنية قائلا ان الجوهر ماهية من شانها ان يكون فى الخارج لا فى الموضوع وشنع على القائل بكون صور الجواهر الذهنية من باب الكيف انه يلزم حينئذ انقلاب الجوهر كيفا ولم يعلم ان لزوم انقلاب الحقيقة على ما صوره وتوهم الصوبر دالزم كما يظهر عند التعمق والتدبر انهم الآن يلزم فى جميع الحدود التى للانواع الجوهرية النفسية بكونها اذا وجدت فى الخارج كذا وكذا كما ان جوهرية الانسان الذهنى كلك فكذا قابليته للابعاد ومقداره ونموه وحسه ونطقه وجميع لوازم هذه المعادخ لا فرق بين القول بكون الصورة الذهنية كيفا بالحقيقة وبين كونها نوعا من الجوهر بهذه الوجوه التعسفية فالحق ان مفهوم الانسانية وغيرها من صور الانواع الجوهرية كيفيات ذهنية يصدق عليها معانيها بالحمل الاولى ويكذب عنها بالحمل المتعارف ودلائل الوجود الذهنى لا يعطى اكثر من هذا فى العقليات هذا لمن لا يذعن بوجود عالم عقلى فيه صور الانواع الجوهرية كالمعلم الاول واتباعه كما هو المشهور واما من يؤمن بوجود ذلك العالم الشامخ الالهى فله ان يقول ان كون بعض من افراد الماهية النوعية مجردا وبعضها ماديا مما لم يحكم بفساده بديهة ولا برهان ولا وقع على امتناعه اتفاق كيف وقد ذهب العظيم افلاطون واشياخه العظام الى ان لكل نوع من الانواع الجسمانية فردا فى عالم العقل وتلك الافراد اسباب فعالة لسائر الافراد الجسمانية لتلك الانواع وهى ذوات عناية بها والدليل الدال على ان افراد نوع واحد لا يقبل التشكيك والتفاوت فى وجوداتها بحسب التمامية والنقص والتقدم والتاخر على تقدير تماميته انما يتم بحسب نحو واحد من الوجود وموطن واحد من الكون لا بحسب الوجودين وبحسب الموطنين والحق ان مذهب افلاطون ومن سبقه من اساطين الحكمة فى وجود المثل العقلية للطبايع النوعية الجرمانية فى غاية المتانة والاستحكام لا يرد عليه شئ من نقوض المتاخرين وقد حققنا قول هذا العظيم واشياخه العظام بوجه لا يرد عليه شئ من النقوض والايرادات التى منشاؤها عدم الوصول الى مقاصدهم وفقد الاطلاع على مرامهم كما سنذكره لمن وفق له ان شاء الله على ان بناء مقاصدهم ومعتمد اقوالهم على السوانح النورية واللوامع القدسية التى لا يعتريها وصمة شك وريب ولا شائبة نقص وعيب لا على مجرد الانظار البحثية التى سيلعب بالمعولين عليها والمعتمدين بها الشكوك ويلعن اللاحق منهم فيها السابق ولم يتصالح اعليها ويتوافقوا فيها بل كلما دخلت امة لعنت اختها ثم ان اولئك العظماء من كبار الحكماء والاولياء وان لم يذكروا حجة على اثبات تلك المثل النورية واكتفوا فيه بمجرد المشاهدات الصريحة المتكررة التى وقعت لهم فحكوها لغيرهم لكن يحصل للانسان الاعتماد على ما اتفقوا عليه والجزم بما شاهدوه ثم ذكروه وليس لاحد ان يناظرهم فيه كيف واذا اعتبروا اوضاع الكواكب واعداد الافلاك بناء على ترصد شخص او شخصين كابرخس او شخاص كهو مع غيره بوسيلة الحس المثار للغلط والطغيان فبان يعتبر اقوال فحول الفلسفة المبتنية على ارصادهم العقلية المتكررة التى لا يحتمل الخطا كان احرى الاشكال الرابع انه يلزم على القول بالوجود الذهنى ان يصير الذهن حارا حين تصور الحرارة باردا عند تصور البرودة معوجا مستقيما كروا مثلثا مربعا كافرا مؤمنا متحيزا الآن الحار ما حصل فيه الحرارة والبارد ما حصل فيه البرودة وكذا سائر المشتقات فيلزم اتصاف النفس بصفات الاجسام والامور المتضادة وبطلانه ضرورى بيان اللزوم انه يلزم على التقدير المذكور انا اذا تصورنا الاشياء يحصل فى ذهننا حقايق تلك الاشياء وتحل فيها والحلول هو الاختصاص الناعت فيجب ان يكون حقايق تلك المعلومات اوصافا ونعوتا للذهن والجواب عنه بوجوه الاول وهو من جملة العرشيات ان صور هذه الاشياء عند تصور النفس اياها فى صقع من ملكوت النفس من غير حلول فيها بل كما ان الجوهر النورانى اى النفس الناطقة عند اشراق نورها على القوة الباصرة يدرك بعلم حضورى اشراقى ما يقابل العضو الجليدى من المبصرات من غير انطباع كما هو راى شيعة الاقدمين فكذلك عند اشراقها على القوة المتخيلة يدرك بعلم حضورى اشراقى الصورة المتخيلة الخارجية المباينة للنفس من غير حلول الصور فيها واتصاف النفس بها بل كما يرى ويحس صور الاشياء الخارجية بالباصرة وغيرها كذا ينظر الى صورها الباطنية ويشاهدها بحواسها الباطنية من غير حلولها فى ذات النفس والوجدان لا يحكم بالفرق بين المشاهدة فى اليقظة والمشاهدة فى النوم ثم على تقدير ان يكون للصور الخيالية قيام حلولى بالنفس نقول ان شرط الاتصاف بشئ الانفعال والتاثر منه دون مجرد القيام فان المبادى الفعالة لوجود الحوادث الكونية مع ان لها الاحاطة العلمية على جوار تسام صور تلك الاشياء فيها كما هو مذهبهم لكن لا يتصف بالكائنات واعراضها الجسمية لان قيام الصور الكونية بمباديها العالية من جهة الفعل والتاثير فى تلك الصور دون الانفعال والتاثر عنها ولا نم ان مجرد قيام الشئ بالشئ يوجب اتصافه بذلك الشئ من غير تاثر وتغير ولست اقول ان اطلاق المشتق بمجرد هذا الاتصاف يصح لان ذلك امر آخر لا يتعلق بغرضنا فى هذا المقام اصلا الوجه الثانى وهو ايضا

من الرجوع الى ما سبق من التحقيق فى اختلاف نحوى الحمل فان مفهوم الكفر ليس كفرا بالحمل الشايع فلا يلزم من الاتصاف بالاتصاف بالكفر حتى يلزم ان من تصور الكفر كان كافرا وكذا الحكم فى انحاء هذا المثال فليحسن المسترشد اعمال ذهنه فى تلك التحقيق ليتحل منه الايراد بنظاير هذه النقوض الوجه الثالث من الجواب هو المذكور فى الكتاب ان مبنى الايراد على عدم الفرق بين الوجود المتاصل الذى به الهوية العينية وغير المتاصل الذى به الصورة العقلية فان المتصف بالحرارة ما يقوم به الحرارة العينية لا صورتها الذهنية فالمتصف انما هو بهوية الحرارة والبرودة واتصافهما لا بين صورتى المتضادين وبالجملة هذه الصفات بعينها فى حقايقها بحيث اذا وجدت فى المواد الجسمانية يجعلها بحالة مخصوصة ويؤثر فيها بما يدرك بالحواس مثلا الحرارة تقتضى تفريق المختلفات من الاجسام وجمع المتشابهات منها والاستقامة حالة قائمة بالخط بما يكون اجزاؤه على سمت واحد وقس عليه الانحناء والتشكلات فاذا تعقلناها ووجدت فى النفس المجردة حالة فيها لم يلزم الاتصاف بما من شانه ان يصير به الاجسام حارة او باردة او متشكلة او غير ذلك لان يصير النفس موضوعة لهذه المحمولات الانفعالية المادية ولقائل ان يقول هذا الجواب لا يجرى فى النقض بلوازم بعض الماهيات والاوصاف الانتزاعية والاضافيات كالزوجية والفردية والوجوب والعلية والابوة ومثالها مما ليس من الامور الخارجية وكذا لا يجرى فى صفات المعدومات كالامتناع والعدم وامثالهما اذ لا يتيسر لاحد ان يقول ان اتصاف محل الزوجية والعلية والامتناع من الاحكام المتعلقة بوجودها العينى اذ لا وجود لامثالها لانها اما امور اعتبارية عقلية من لوازم الماهيات او عدمية من صفات المعدومات ويمكن دفع هذا الايراد بما حققناه فى هذا الكتاب من ان لكل معنى من المعانى حظا من الوجود فالزوجية مثلا لها وجود بمعنى كون موصوفها على نحو يدرك العاقل منه الانقسام بمتساويين هذا هو نحو الوجود الاصيل والخارجى لها فاما اذا تصورت النفس معنى الزوجية فليس هذا نحو وجوده الاصيل اذ لا يصير النفس بسبب ادراكها مفهوم الزوجية بحيث يفهم منها الانقسام بمتساويين وكذا الحكم فى نظائرها واما العدم وامثاله فلا صورة لها فى العقل بل العقل بقوته المتصرفة يجعل بعض المفهومات صورة وعنوانا للامور الباطلة ويجعلها وسيلة لتعرف احكامها الاشكال الخامس ان الذهن موجود فى الخارج والامور الذهنية موجودة فيه على ما قررتم فيلزم من تعقلنا لها وجودها فى العقل الموجود فى الخارج والموجود فى الموجود فى الشئ موجود فى ذلك الشئ كالماء الموجود فى الكوز الموجود فى البيت والجواب ان الموجود فى الموجود فى الشئ انما يكون فى ذلك الشئ اذا كان الوجودان متاصلين ويكون الموجودان هويتين كوجود الماء فى الكوز والكوز فى البيت بخلاف الموجود فى الذهن الموجود فى الخارج فان الحاصل من المعلوم فى الذهن صورة لا هوية والوجود ظلى لا متاصل ومن الذهن فى الخارج هوية والوجود متاصل ومعنى فى فى الموضعين مختلف وكذا استعمالها فيهما وفى المكان والزمان ليس بمعنى واحد بل بالحقيقة والمجاز لان كون الشئ فى الخارج ليس من قبيل كون الماء فى الكوز بل معنى كون الشئ فى الخارج هو ان يترتب عليه الآثار المطلوبة منه وكونه فى الذهن هو ان لا يكون كذلك الاشكال السادس انه يلزم ان يوجد فى اذهاننا من الممتنعات الكلية اشخاص حقيقية يكون اشخاصا بالحقيقة لها لا بحسب فرضنا لانا اذا حكمنا على اجتماع النقيضين بالامتناع بعد تصورنا اجتماع النقيضين ويحصل فى ذهننا هذا المعنى متشخصا متعينا فالموجود فى ذهننا فرد شخصى من اجتماع النقيضين مع ان بديهة العقل يجزم بامتناع اجتماع النقيضين فى الذهن والخارج وكذا يلزم وجود حقيقى فردى للمعدوم المطلق وكذا شريك البارى تعالى فيلزم وجود ذلك الفرد فى الخارج ايضا لانه اذا وجد فى الذهن فرد متشخص لشريك البارى تعالى فيجب بالنظر الى ذاته الوجود العينى والا لم يكن شريكا للبارى تعالى والجواب ان القضايا التى حكم فيها على الاشياء الممتنعة الوجود حمليات غير بتية وهى التى حكم فيها بالاتحاد بين طرفيها بالفعل على تقدير انطباق طبيعة العنوان على فرد فان للعقل ان يتصور مفهوم النقيضين وشريك البارى والجوهر الفرد وان يتصور جميع المفهومات حتى عدم نفسه وعدم علته وعدم العدم ومفهوم الممتنع لا على انما يتصوره هو حقيقة الممتنع اذ كل ما يتصور ويوجد فى الذهن يحمل عليه انه ممكن من الممكنات بل ذلك المتصور هو عنوان لتلك الحقيقة الباطلة ومناط صحة كون مفهوم عنوانا لماهية من الماهيات ان يحمل عليه المفهوم منها حملا اوليا وان لم يحمل عليه حملا شايعا صناعيا فالعقل بقدر ان يتصور مفهوما ويجعله عنوانا بحسب الفرض لطبيعة باطلة الذات مجهولة التصور ويحكم عليه بامتناع الحكم عليه والعلم به فباعتبار وجود هذا المفهوم فى الذهن وكونه عنوانا لماهية باطلة يصير منشا لصحة الحكم عليه بامتناع الحكم عليه وجواز الاخبار عنه بامتناع الاخبار عنه فصحة الحكم بنوع عليه من حيث كونه فردا للمفهوم ممكن وموجود وامتناعه بنوع آخر من حيث كونه مما يحمل عليه الممتنع والمعدوم حملا اوليا وباعتبار كونه عنوانا لطبيعة مستحيلة من هذه الجهة ومن هذا القبيل الاحكام الجارية على مفهوم الواجب الوجود بالذات كقولنا واجب الوجود تشخصه

عين ذاته ووحدة مغايرة لما يفهم من الوحدة فان الحكم بعينية التشخص من حيث كونه حكما من الاحكام يتوجه الى مفهوم واجب الوجود لكن
عينية التشخص غير متوجه اليه بل الى ما يؤدي اليه البرهان انه بازائه وهو الحي القيوم جل ذكره وان تقدس عن ان يتمثل في ذهن من الاذهان
فعلم ان هذه القضايا ونظائرها حمليات غير بتية وهي وان كانت مساوقة للشرطية لكنها غير راجعة اليها كما يظن فان الحكم فيها على
المأخوذ بتقدير ما بان يكون التقدير من تتمة فرض الموضوع حيث لم يكن طبيعة متحصلة اصلا او في الذهن لا بان يكون الموضوع مما قد
فرض وتم فرضه في نفسه ثم خصص الحكم عليه بالتقدير المذكور حتى يكون الموضوع من قبيل الطبيعة الموقتة او المقيدة ليلزم كون القضية
مشروطة في المعنى **فصل** في زيادة توضيح لافادة تنقيح اعلم ان قوما من المتاخرين لما ورد عليهم الاشكالات المذكورة في الوجود
الذهني وتعسر عليهم التخلص عن الجميع اختاروا ان الموجود في الذهن ليس حقايق المعلومات بل اشباحها واظلالها المحاكية عنها
وبيان ذلك انه لما تعاضد البرهان والوجدان على انه يوجد فينا عند تصور الحقايق امر محاك لها به يشعر الذهن بها ويجري
عليها الاحكام ويخبر عنها ولا يسوغ لنا ان نقول تلك الحقايق بعينها موجودة في الذهن لورود هذه الاشكالات فالمذهب الجامع
بين الدليلين هو ان يقال الحاصل في الذهن ظل من المعلوم وانموذج له نوع محاكاة عنه كمحاكاة اللفظ والكتابة الا ان محاكاتهما للمعاني
بحسب الوضع ومحاكات النقوش الذهنية بحسب الطبيعة ويرد عليهم انه لو تم دلائل الوجود الذهني لدلت على ان للمعلومات بانفسها
وجودا في الذهن لا لامر آخر مباين لها بحقيقتها كالنقوش الكتبية والهيئات الصوتية اذ لا يقول احد ان كتابة زيد واللفظ الدال عليه
مما زيد بعينه بخلاف ادراكه وتصوره فانه يجري عليه احكامه ويحمل عليه ذاتياته وعرضياته فليس فيما ذكره جمع بين الدليلين بل ابطال
لهما واحداث مذهب ثالث وسلك بعض الاماجد مسلكا دقيقا قريبا من التحقيق لا باس بذكره وما يرد عليه تشحيذا للاذهان وتوضيحا
للمقام وبيانه يتوقف على تمهيد مقدمة هي ان مهية الشيء متاخرة عن موجوديتها بمعنى انه ما لم يصر موجودا لم يكن مهية من المهيات
اذ المعدوم الصرف ليس له مهية اصلا وليس شيئا من الاشياء فما لم يكن له نوع تحصل وتحقق اما ذهنا او خارجا لم يكن مهية من المهيات
فان قلت فما يصير موجودا ثم يصير مهية اما هذه المهية فيصير هذه المهية موجودة ثم يصير هذه المهية وهو ظاهر البطلان
او مهية اخرى وهو افحش مثل ان يقال وجد الفرس فصار انسانا قلت لا حصر بل يتصور شق ثالث اما اولا فلان هذا التقدم رتبي لا زماني
وارتفاع النقيضين في المرتبة جائز كما سنبين مرارا واما ثانيا فلان معنى قولنا وجد فصار انسانا ليس انه وجد شيء معين فصار
انسانا حتى يتاتى الترديد بان هذا الشيء اما الانسان او غيره بل هناك امر واحد هو انسان وموجود فتحققه وحصوله من حيث هو موجود
اولى بالحصول من حيث هو مهية الانسان وايضا لو تم ما ذكرت لزم ان لا يتقدم ملزوم على لازمه المحمول عليه كالاربعة على الزوج مثلا
بان يقال لو وجدت الاربعة اولا فصارت زوجا فما وجد اولا اما زوج فالزوج يصير زوجا او ليس بزوج فيكون الاربعة ليست بزوج
ثم تصير زوجا وبطلانهما ظاهر اذا تمهد هذا نقول لما كانت موجودية المهية مقدمة على نفسها مع قطع النظر عن الوجود
لا يكون هناك مهية اصلا والوجود الذهني والخارجي مختلفان بالحقيقة فاذا تبدل الوجود بان يصير الموجود الخارجي موجودا
في الذهن لا استبعاد ان يتبدل المهية ايضا فاذا وجد شيء في الخارج كانت له مهية اما جوهر او كم او من مقولة اخرى واذا تبدل الوجود
ووجد في الذهن انقلبت ماهيته وصارت من مقولة الكيف وعند هذا اندفع الاشكالات اذ مدار الجميع على ان الموجود الذهني باق
على حقيقته الخارجية فان قلت هذا بعينه هو القول بالشبح ويرد عليه انه على هذا لا يكون الاشياء بانفسها حاصلة في الذهن بل امر
آخر مباين لها بالحقيقة قلت ليس للشيء بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن الوجودين حقيقة معينة يمكن ان يبقى هذه الحقيقة موجودة
في الذهن او في الخارج بل الموجود الخارجي بحيث اذا وجد في الذهن انقلب كيفا واذا وجدت الكيفية الذهنية في الخارج كانت عين المعلوم
الخارجي فان كان المراد بوجود الاشياء بانفسها في الذهن وجودها فيه وان انقلبت الى حقيقة اخرى فذلك حاصل وان اريد انها توجد
في الذهن باقية على حقيقتها العينية فلم يقم عليه دليل اذ مؤدى الدليل ان المحكوم عليه يجب وجوده عند العقل وفي الذهن ليحكم عليه
ولا يخفى ان هذا الحكم ليس عليه بحسب الوجود الذهني بل بحسب نفس الامر فيجب ان يوجد في الذهن امر لو وجد في الخارج كان متصفا بالمحمول
وان انقلبت حقيقته ومهيته بتبدل الوجود فان قلت انما يتصور هذا الانقلاب لو كان بين الموجودات الخارجية من
الجواهر والاعراض وبين الكيفيات الذهنية اي الصور العلمية مادة مشتركة يكون بحسب الوجود الظلي كيفا وبحسب الوجود الخارجي
من مقولة المعلوم كما ذهبوا الامر في الهيولى المبهمة في غاية الابهام وتصير تارة الصورة تارة ماء وتارة هواء وتارة نارا وظاهر

انه ليس هناك مادة مشتركة بين جميع الموجودات قلت انما استدعى هذا الانقلاب لو كان انقلاب امر في صفته كانقلاب الاسود ابيض
والحار باردا او صورته كانقلاب النطفة جنينا والماء هواء واما انقلاب نفس الحقيقة بتمامها الى حقيقة اخرى فلا يستدعي مادة مشتركة موجودة
بينهما نعم يفرض العقل لتصوير هذا الانقلاب امرا مبهما عاما هذه خلاصة ما ذكر هذا الحبر العلامة في تعاليقه واعترض عليه معاصره العلامة
الدواني بقوله لا يخفى على من له ادنى بصيرة ان انقلاب الحقايق غير معقول بل المعقول ان ينقلب المادة من صورة الى اخرى والموضوع من صفة
الى اخرى وليس لكل امر يوجد في الذهن محل او موضوع سوى الذهن باعتبار حصوله فيه ومعلوم ان الذهن لا ينقلب من الصورة الذهنية التي
هي عنده كيف الى الامر الخارجي الذي هو جوهر مثلا وليت شعري ما هذا الامر الواحد الذي زعم انه بحيث اذا وجد في الخارج كان مهية واذا
وجد في الذهن كان مهية اخرى وكيف يحفظ الوحدة مع تعدد المهية ثم تقدم الموجودية غير بين ولا مبين وعلى فرض التسليم لا يوجب جواز
الانقلاب اذ العوارض متقدمة كانت او متاخرة لا تغير حقيقة المعروض فانها انما تعرض لتلك الحقيقة فلا بد من بقائها معها ثم على فرض الانقلاب
يكون الحاصل في الذهن مغايرا بالمهية للحاصل في الخارج وهو خلاف مقتضى الدليل الدال على الوجود الذهني وما ذكره من ان حصول المهية في الذهن
اعم من ان يبقى فيه على ما كان او ينقلب الى مهية اخرى من قبيل ان يقال حصول زيد في الدار اعم من ان يبقى فيه على ما كان او ينقلب فيه الى عمرو
مثلا ثم من البين انه اذا لم يكن بين الامرين امر مشترك يبقى مع الانقلاب كالمادة او كالجنس مثلا لم يصدق ان هناك شيئا واحدا يكون تارة
ذلك الامر واخرى والفطرة السليمة يكفي مؤنة هذا البحث وانت تعلم ان القائل بالشبح لا يعجز ان يقول وجود الامر الخارجي في الذهن لا يمكن
الا بحصول شبحه فيه وان الشبح لو وجد في الخارج يكون عين الامر الخارجي بل هو قائل بذلك وانه على ما ذهب اليه يتوجه ان يقال لو فرض وجود
هذا الكيف النفساني في الخارج لم يكن عين الجوهر بل كيفا نفسانيا مثال الجوهر ولو فرض وجود الجوهر الخارجي لم يكن كيفا نفسانيا بل جوهرا
قائما بالنفس بل نقول ان الكيف النفساني القائم بالنفس موجود في الخارج كساير الكيفيات النفسانية فان اراد انه على تقدير الوجود الخارجي عين الجوهر فلا
يصدق انه لو وجد في الخارج لكان عينه فان حال قيامه بالنفس موجود في الخارج وليس جوهرا وان اراد انه على تقدير وجوده خارج النفس
اي قائما بذاته جوهر فكذلك لانه على هذا التقدير يكون كيفا نفسانيا غير قائم بالنفس فلا يكون جوهرا كيف والكيف النفساني القائم بغير
النفس ممتنع الوجود والجوهر من اقسام ممكن الوجود وان اراد انه على تقدير وجوده خارج النفس وانقلاب حقيقته الى الحقيقة الجوهرية يكون
جوهرا فذلك على تقدير صدقه جار في الشبح ايضا انتهى وغاية ما يمكن لاحد ان يقول من قبل القائل بانقلاب الحقايق الخارجية من الجوهر
والكم وغيرهما الى الكيف في الذهن ان لكل من الحقايق المعينة ربطا خاصا بصورة ذهنية به يقال انها صورته الذهنية ويجد العقل
بينهما ذلك الربط وحقيقة ذلك انها لو وجدت في الخارج كانت عينه ولا يلزم من ذلك ان يكون وجود كل شيء آخر لانه فرق بين ان يقال لو وجد
أ مثلا في الخارج وانقلبت حقيقته الى حقيقة ب كانت عين ب وبين لو وجد أ في الخارج كان عين ب قولك اذا وجد الكيف النفساني
في الخارج بحقيقته الذهنية كان كيفا نفسانيا لا جوهرا قلنا المفروض ليس هذا بل المفروض وجوده الخارجي فقط لا مع انحفاظ كونه
كيفية نفسانية فان وجوده الخارجي يستلزم انقلاب حقيقته اذ الحقيقة الذهنية مشروطة بالوجود الذهني والحقيقة الخارجية
مشروطة بالوجود الخارجي وبالجملة فوجود الامر الذهني في الخارج عبارة عن انقلاب حقيقته الى الحقيقة الخارجية او متضمن لهذا الانقلاب
فليتامل ففيه ما فيه ويمكن توجيه كلامه بوجه آخر اقرب من الحق وابعد من المفاسد المذكورة وهو انه لما قام البرهان على ان للحقايق
العينية ذاتيات بها يصدق آثارها الذاتية التي هي مبادي تعرف الذاتيات وامتيازها عن العرضيات كالجسمية المعتبرة في مفهومها
الشجر المقتضية للتحيز وقبول الابعاد والصورة النباتية المقتضية للنمو والتغذية واذا حصلت تلك الحقايق في الذهن كانت صورة
علمية ناعتة للنفس صفات لها مع بقاء تلك الحقايق بوجه ما وصارت لها حقايق عرضية من الكيفيات النفسانية فعلم ان
لحقايق الكلية من حيث هي مثال لها مثال الهيولى التي اثبتها المعلم الاول واتباعه من حيث انها ليست متعينة اصلا وليست لها
حقايق متحصلة بها تدخل من حيث هي تحت مقولة من المقولات بل هي مبهمة غاية الابهام انما يتحصل ويتعين لها مهية بالقياس
الى احد الوجودين فالحقيقة النباتية اذا لوحظت من حيث وجودها العيني الاصيل كانت جسما ساريا لا رطبا نقيلا واذا وجدت
في الذهن وقام به صارت عرضا من الكيفيات النفسانية فهي بنفسها لا يتحصل بشيء منها ولا يندرج تحت واحد من المقولتين
بالنظر الى حقيقة المبهمة الماخوذة مع الوجود المطلق الغير المتخصص بالخارج او العلم فان قلت ما ذكرت لا يطابق قواعد القوم ولا
يظهر صحته ايضا لان الشيء لا ينفك عن ذاتياته بحسب الوجودين على ما تقرر من خواص الذاتي وايضا على هذا التقدير لا يكون للشيء

واحد وجودان ذهني وعيني قلت لما تقرر عند هذا القائل تقدم الوجود على الماهية وهو الذي ساق عندنا اليه البرهان فالشيء انما يتعين بوجوده
الخارجي او الذهني ومع قطع النظر عن الوجودين ليس له حقيقة اصلا لا جوهرية ولا عرضية ولا ابهامية ولا معينة فاذا وجد فان كان من حيث
الوجود لا يستدعي موضوعا يقوم به كان جوهرا والا لكان عرضا وكذا بالنظر الى وجوده الذاتي ان كان قابلا للابعاد كان جسما وان كان
مقتضيا للنمو والتغذي كان ناميا وقس عليه الحساس والمتحرك والناطق والصاهل فظهر ان انتزاع هذه الذاتيات من الذات انما يمكن بشرط تلك
الذات في الخارج تحقيقا او تقديرا واذا لم تلاحظ وجودها الخارجي بل لوحظت بشرط الوجود الذهني صلحت لان ينتزع منها الذاتيات العرضية
من العلم والكيف وامثالها وان لوحظت بشرط مطلق الوجود من غير ملاحظة خصوص احد الوجودين لم يصلح لان يشار اليها وتعين لها حقيقة
من الحقايق ولا يحيط بها تعبير الالفاظ وتادى العبارات وتحديد الاشارات بل يكون لها الاطلاق الصرف واللاتعين البحت فاذا تقرر
هذا فنقول معنى انحفاظ الماهيات وعدم انفكاك الذاتي عن ذي الذاتي في الوجودين هو ان الذهن عند تصور الاشياء انما يلاحظ
هذه الصورة الذهنية العرضية لا من حيث وجودها الذهني بل يلاحظها من حيث وجودها العيني الخارجي الذي به تعين مقولته من حيث
انه جوهر مثلا وجسم ونام ويحكم عليها بما يقتضيه حقيقة العينية وينتزع عنها الذاتيات الخارجية مثلا ما وجد في الذهن عند تصور
الماء ليس جسما ولا سيالا ولا رطبا ولا ثقيلا بل هو كيفية نفسانية لكن الذهن لما حذف عن اشخاص المياه الموجودة مشخصاتها وعوارضها
اللاحقة لوجوده حصلت له قوة وبصيرة روحانية ينظر الى حقيقة واحدة هي مبدء المياه الجزئية وكوشف له مفهوم كلي يصدق عليها
فيجعل ذلك الامر الصادق عليها مرآة لتعرف احكامها واحوالها الخارجية وكذا يستنبط ذاتياتها طبق ما لوحناك اليه سابقا وعلى هذا
يحمل كلام القوم في انحفاظ الذاتيات هذا ما اردنا ان نقول في توجيه كلام هذا القائل المذكور وليعلم ان كلام المتاخرين اكثره غير مبتني
على اصول صحيحة كشفية ومبادي قويمة الهامية بل مبناه على مجرد الاحتمالات العقلية دون المقامات الذوقية وعلى الذايعات المقبولة
دون المقدمات البرهانية ولذلك من رام منهم افادة تحقيق او زيادة تدقيق اما جاء بالحاق منع ونقض فاصبحت مؤلفاتهم من اكثر المناقضات
مجموعة من ظلمات بعضها فوق بعض فما خلص عن ذلك باجبرها الا الاقلون وما ظلمهم الله ولكن كانوا انفسهم يظلمون **فصل** في بيان مخلص
عرشي في هذا المقام وهيهنا مسلك آخر في حل بعض الاشكالات الواردة على القول بالوجود الذهني من غير لزوم ما يلتزمه القائل بانقلاب
الحقايق وارتكاب ما يرتكبه معاصره الجليل من ان اطلاق الكيف على العلم والصورة النفسانية من باب المجاز والتشبيه بل مع التحفظ على
قاعدة انحفاظ الذاتيات مع تبدل الوجودات وكون الصورة العلمية كيفيات حقيقية وهو انا نقول ان للنفس الانسانية قوة بها ينتزع
المعقولات الكلية من الاعيان الخارجية ومن الصور الخيالية والاشباح المثالية ولا شك انها عند انتزاع هذا المعقول المنتزع يباشر
بكيفية نفسانية هي علمها به فيعلم ان للنفس هناك كيفية حادثة عند انكشاف هذا المعنى والحكماء قالوا انا اذا فتشنا حالنا عند التعقل
لم نجد الا هذه الصورة فتلك الكيفية النفسانية هي هذه الصورة العقلية فهي قائمة بها ناعتة لها فلهذا فسر العلم بالصورة الحاصلة من
الشيء عند العقل ولما دل الدليل على انه يحصل الحقايق العينية لا من حيث وجودها العيني في الذهن صرحوا بان العلم بكل مقولة من تلك
المقولة فاستشكل الامر واشتبه الحق وتحقيق الحق فيه انه كما يوجد في الخارج شخص كزيد مثلا ويوجد معه صفاته واعراضه وذاتياته كالابيض
والضاحك والماشي والجالس والنامي والحيوان والناطق فهي موجودات توجد بوجود زيد ذاتا ووجودا فان في الخارج ما هو زيد بعينه
الضاحك والكاتب والحيوان والناطق ولا يلزم من اندراج زيد تحت الجوهر والذات وكون الجوهر ذاتيا له ان يكون الجوهر ذاتيا للكاتب و
الضاحك والناطق وكذلك الموجود في الذهن فان من جملة الحقايق الكلية العلم واذا وجد فرد منه في الذهن فانما يتعين ذلك الفرد منه
بان يتحد بحقيقة المعلوم جنسا بعيدا كما ان الجسم انما يوجد في الخارج اذا كان فيه متكمما متشكلا متحيزا ناميا او جمادا عنصرا او فلكا وبها
يتعين حقيقة هذا الجسم كذلك العلم انما يتعين ويتحصل اذا اتحد بحقيقة المعلوم فكان العلم جنسا قريبا والكيف المطلق جنسا بعيدا ويحصل
العلم وتعينه انما هو بانضمام الحقيقة المعلومة اليه متحدة معه بحيث يكون في الواقع ذاتا واحدة مطابقة لها فهذه الذات الواحدة انما علم من
حيث جنسها القريب وكيف من حيث جنسها البعيد ومن مقولة المعلوم من حيث تحصلها وتعينها كما ان زيدا في الخارج حيوان من حيث
جنسه القريب وجوهر من حيث جنسه البعيد ومن مقولة الكم والكيف وغيرهما من حيث تشخصه وتعينه ويكون اتحاد المعلوم معها اتحاد
العرض مع المعروض فصح ان العلم من مقولة الكيف وفي الكيف ذاتي له من حيث انه علم وهو في الواقع بعينه حقيقة المعلوم وعلى هذا لا يتوجه
الاشكال بان العلم لكونه من صفات النفس وجب ان يكون من مقولة الكيف ومن حيث انه حقيقة المعلوم وجد في الذهن يجب ان يكون

منقولة

من مقولة المعلوم فيلزم ان يكون حقيقة واحدة من مقولتين لان محصل هذا التحقيق ان العلم من مقولة الكيف بالذات لكون تلك المقولة جنسه
ومفهوم المعلوم متحد مع العلم ذاتا ووجودا في الذهن ومن تلك المقولة بالعرض كما ان زيدا من حيث ذاته من مقولة الجوهر ومن حيث انه ابن من مقولة
المضاف وقد ذهب لذلك النحرير المحقق تبعا لعبارات القدماء ان العرض والعرضي مطلقا متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار فان الابيض
والبياض عنده امر واحد بالذات يختلف من حيث اخذه لا بشرط شيء او بشرط لا شيء كما ان الصورة والفصل واحدة بالذات متغايرة بالاعتبار المذكور
كما سيقرع سمعك اشباع القول في ذلك وعلى هذا لا غبار على ما ذكرنا الا تشويش الافهام ووساوس الاوهام **المرحلة الثانية**
في تتمة احكام الوجود وما يليق بان يذكر من احكام العدم **فصل** في تحقيق الوجود بالمعنى الرابط ربما يشكك بانه اذا كان الوجود
رابطا في الهليات المركبة فيلزم للمحمول وجود اذ الوجود للغير لا يعقل بدون الوجود في نفسه ثم ان ثبوته للموضوع ثابت ايضا للموضوع فيكون له
ايضا ثبوت ثابت هو ايضا للموضوع وهكذا الى غير النهاية فيفك عقدة التشكيك بما سبق من ان اطلاق الوجود على الرابط في القضايا الكيس
المعنى المستفاد من مطلق الوجود ومنه اذا كان محمولا او رابطيا اي ثابتا لغيره وكثيرا ما يقع الغلط في اطلاق لفظ الوجود تارة بمعنى الرابطة
التي هي في حكم الادوات الغير الملحوظة بالذات وتارة بمعنى احد قسمي مفهوم الوجود الذي بمعنى التحقق وكون الشيء ذا حقيقة سواء كان لنفسه او لغيره
وهو الذي يقال له الوجود الرابطي لا الرابط كما مر سابقا فكون آ ب ليس مفهومه ولا مفاده هو وجود ب في نفسه ولكن للموضوع كوجود الاعراض
والصور لموضوعاتها ومحالها حتى يستلزم وجوده في نفسه بل انما هو اتصاف آ ب اي الرابط بينهما فيجوز ان يتصف الموضوع بامر عدمي كما
له ثبوت بنحو من الانحاء وان لم يكن في الخارج بل في الذهن وقد علم ان اللانهاية الحاصلة من تضاعيف لحظات الافهام وخطرات الاوهام غير
لا نهاية بانبتات الملاحظة اذ ما لم يلحظ حاشيتا الحكم ولم يعقل بالقصد لم يحصل الربط بينهما بالحكم بثبوته للموضوع او المحمول فاذا قلنا
آ ب فقد عقلنا مفهوم ثبوت ب لا على انه مرآة لتعرف حال آ و ب بل على انه ملتفت اليه بالقصد فلا يمكن لنا في هذا الحكم مراعاة حال الثبوت
بكونه ثابتا لا آم لا منسوبا اليه بالثبوت ام باللاثبوت فانه في حكمنا بان آ ب نسبة محضة والنسبة بما هي نسبة لا تكون منسوبة نعم اذا قلنا
ثبوت ب لا كذا فقد جعلناه منظورا اليه بالقصد وقد انسلخ من كونه بحيث لا يقع الا بين الحاشيتين واستصلح ان يصير احدهما فيعتبر له
ثبوت وربط آخر وحينئذ يرجع الامر الى ان يكون ذلك الثبوت الآخر مرآة لتعرف حال الثبوت الاول من دون الالتفات اليه الا بالتبع ثم اذا التفتنا
اليه وقلنا ثبوت الثبوت كذا فقد عزلنا النظر عن الحاشيتين الا بالعرض وانتقلنا اليه ونسبناه الى موضوع فحصل هيهنا ثبوت ثالث غير
ملتفت اليه وكذا اذا توجهنا اليه بتبصرة احد طرفي الحكم حصل رابع وكذا يوجد خامس وسادس الى ان يقف عن هذه الالتفاتات والملاحظات
الحاصلة منا بالارادة والاختيار فينقطع به السلسلة وما حكم به السلف الصالح من اولياء الحكمة ان المحمول بما هو محمول ليس وجوده في نفسه
الا وجوده لموضوعه ليس واضعوا بذلك ان وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لموضوعه كما في الاعراض والصور اذ المحمول بما هو محمول ليس له وجود
في نفسه يكون هو لموضوع ذلك المحمول بل عنوا انه لا يوجد نفسه وانما له ثبوت للموضوع لا وجود في نفسه ووجوده في نفسه هو مجرد انه
ثابت للموضوع وفرق بين قولنا وجوده في نفسه هو وجوده لموضوعه كما في العرض وبين قولنا وجوده في نفسه هو انه موجود لموضوعه فان
الاول يستلزم الوجود دون الثاني هذا اذا كان الكلام في مجرد مفهوم الهلية المركبة واما ان حاشيتي الحكم هل هما بحسب الواقع مما يلزم ان يكون
لهما وجود بنحو من الانحاء فذلك كلام آخر ثم لا يخفى عليك حكاية ما سيقرع سمعك بيانه على الوجه اليقيني البرهاني مما نحن بصدده انشاء الله
ان وجودات جميع الممكنات في فلسفتنا من قبيل الروابط لوجود الحق تعالى فوق ما وقع في كلام بعض ائمة الحكمة الدينية واكابر الفلسفة الالهية
ان وجود الطبايع المادية في نفسها هو بعينه وجودها لموادها وان الوجود المعلول بما هو معلول مطلقا هو وجوده لعلته وان وجود السافل
مطلقا هو وجوده للعالي المحيط بجملة السافلات فقالوا ان الممكنات مطلقا ماديا بها ومفارقاتها موجودات لا لذواتها بل لغيرها الذي هو
فوق الجميع وورا الجملة وهو الواجب تعالى ولا يبعد لاولئك الاكابر ولم يتيسر لهم الا هذا القدر من التوحيد وهو كون وجود الممكن رابطيا
لا رابطا لانهم لما قالوا بالثاني في الوجود اثبتوا للممكن وجودا مغايرا للوجود الحق لكن على وجه يكون مرتبطا الى الحق ومنسوبا اليه بحيث لا يمكن
ان ينسلخ منه الانتساب الى المعبود الحق تعالى واما نحن فبفضل الله تعالى وبرحمته اقمنا البرهان الموعود بيانه في مرتقب القول ومستقبل الكلام
ان الممكن لا يمكن تحليل وجوده الى وجود ونسبة الى الباري بل هو منتسب بنفسه لا بنسبة زائدة مرتبط بذاته لا بربط زائد فيكون وجود
الممكن رابطيا عندهم ورابطا عندنا وقد مرت الاشارة سابقا الى الفرق بينهما معنى وعقد الاصطلاح المتفاوت عليهما لفظا لئلا يقع
الغلط من اشتباه احد المعنيين بالآخر بسبب اشتراك اللفظ كما وقع لبعض **وهم وتنبيه** ان بعضا من اجلة العلماء المتاخرين

ارادان يصل الى مقام الواصلين من اصحاب المعارج واولياء الحكمة المتعالية فقال في رسالته المسماة بالزوراء المعقودة لبيان توحيد الوجود السواد ان اعتبر على انه الذي هو في الجسم اعني انه هيئة الجسم كان موجودا وان اعتبر على انه ذات مستقلة كان معدوما والثوب ان اعتبر صورة في القطن كان موجودا وان اعتبر مباينا للقطن ذاتا على حياله كان ممتنعا من تلك الحيثية فاجعل ذلك مقياسا لجميع الحقائق تعرف معنى قول من قال الاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود وانها لم تظهر ولا تظهر ابدا وانما يظهر رسمها انتهت الفاظه وقد ذكر فصولا اخرى ليست معانيها في القوة والمتانة من معنى هذا الكلام في هذا المقام واني لقضيت العجب من ادعائه الطيران الى السماء بهذه الاجنحة الواهية فان الخبط والخلط في هذا القول اوضح من ان يخفى عند المتدرب في الصناعات العلمية اولم يقع فيه وضع احد معنيي الوجود الرابطي موضع الآخر فان الاسود في قولنا الجسم اسود من حيث كونه وقع محمولا في الهلية المركبة لا وجود له الا بمعنى كونه ثابتا للجسم وهذا انما لا يابى ان يكون للاسود باعتبار آخر غير اعتبار كونه محمولا في الهلية المركبة وجود وان كان وجوده الثابت في نفسه هو بعينه وجوده للجسم قوله وان اعتبر على انه ذات مستقلة كان معدوما ان اراد بالذات المستقلة الحقيقة الجوهرية فكلامه حق لا ريب فيه لان الحقيقة الجوهرية ممتنعة الثبوت للاعراض لكن الترديد غير حاصر لجواز ان يعتبر له ذات عرضية لها اعتبار غير اعتبار كونها صفة لشيء بل باعتبارها في نفسها اذ لا شبهة في ان الاضافة الى الموضوع خارجة عن نفس هيئتها الماخوذة بما هي هي وان اراد بها اعتبار الاسود بحسب هيئتها الماخوذة بنفسها فالحكم بكونها معدومة غير مسلم اذ كما ان للجوهر وجودا في نفسه كذلك للعرض وجود في نفسه الا ان وجود الاعراض في انفسها هي بعينها وجودها لموضوعاتها فللجوهر وجود في نفسه لنفسه وللعرض وجود في نفسه لا لنفسه بل لغيره اذ قد مر ان المراد من الوجود لنفسه ان لا يكون قائما بغيره **فصل** في ان الوجود على اي وجه يقال انه من المعقولات الثانية وباي معنى يوصف بذلك ان كثيرا ما يطلق المعقول الثاني على المحمولات العقلية ومباديها الانتزاعية الذهنية ومن هذا القبيل الطبائع المصدرية ولوازم المهيات والنسب والاضافات وقد يطلق على المعاني المنطقية والمفهومات الميزانية التي هي في الدرجة الثانية وما بعدها من المعقولية وهي المحمولات والعوارض العقلية التي تكون مطابق الحكم والمحكي عنه في حملها على المفهومات وانتزاعها من الموصوفات هو نحو وجودها الذهني على ان يكون المعقودة بها من القضايا ذهنيات وهذه هي موضوعات حكمة الميزان بخلاف الاولى فالوجود بالمعنى المصدري لا ما هو حقيقته وذاته وكذا الشيئية والامكان والوجوب وكذا المحمولات المشتقة منها من المعقولات الثانية بالمعنى الاول المستعمل في حكمة ما بعد الطبيعة لا بالمعنى الاخير المستعمل في الميزان اذ قد تحقق لك ان المعقولات الثانية هي ما يطابق الحكم بها هو نحو وجود المعقولات الاولى في الذهن على ان يعتبر قيدا له لا شرطا في المحكوم عليه وهذا هو المراد بقولهم المعقولات الثانية مستندة الى المعقولات الاولى والوجود وكذا الشيئية ونظائرهما ليس من هذا القبيل وليعلم ان النظر في اثبات نحو وجود تلك الثواني وان وجودها هل في النفس او في الاعيان وان لها صلاحية الايصال او النفع في الايصال من وظائف العلم الكلي اذ قد تبين فيه ان المعنى الكلي قد يكون نوعا وقد يكون جنسا او فصلا او خاصة او عرضا عاما فالكلي بشرط كونه هذه الامور مع صلاحية كونه موصلا او نافعا في الايصال يصير موضوعا لعلم المنطق ثم ما يعرض له بعد ذلك من اللوازم والاعراض الذاتية يثبت في المنطق والجهات ايضا كالوجوب والامتناع والامكان شرائط بها يصير المعقولات الثانية او الثالثة موضوعة لعلم المنطق فانه اذا علم في العلم الاعلى ان الكلي قد يكون واجبا وقد يكون ممكنا وقد يكون ممتنعا صار الكلي بهذه الشرائط موضوعا للمنطق وقس عليه سائر الموضوعات في ان اثباتها مع حيثية كونها موضوعات للعلوم موكول الى علم هو اعلى منها واما تحديدها وتحقيق ماهياتها فيكون في العلم الاسفل لا في العلم الاعلى وهذا ايضا يشعر لنا بان الوجود للشيء متقدم على ماهيته وان اثر الفاعل بالذات هو الوجود لا المهية على ما نحن بصدده **تبصرة** ان من الصفات ما لها وجود في الذهن والعين جميعا سواء كان وجودا انضماميا كالبياض وهو ما يكون لها صورة في الاعيان او انتزاعيا كالعمى بمعنى ان يكون وجود الموصوف في الخارج بحيث يفهم منه تلك الصفة وصورة كل شيء عندنا نحو وجودها الخاص به بناء على طريقتنا في نفي وقوع المهيات في الاعيان ونفي مجعوليتها بل الواقع في الاعيان بالذات منحصر في الوجود ولا حظ لغير حقيقة الوجود من الكون في الاعيان وكون المهيات في الاعيان عبارة عن اتحادها مع نحو من حقيقة الوجود لا على الوجه الذي ذهب اليه القائلون للكلي الطبيعي ومن الصفات ما ليس لها وجود عيني باحد من الوجهين المذكورين اصلا انما وجودها العيني هو انها حال ذهني لموجود ذهني كالنوعية للانسان والجزئية للاشخاص وكما انه ليس معنى قولنا زيد جزئي في الواقع ان الجزئية لها صورة خارجية قائمة بزيد فكذلك ليس معناه ان زيدا في الخارج بما هو في الخارج جزئي في ملاحظة

العقل

العقل والمعقولات الثانية بالوجه الاعم لا يلزمها ان لا يقع الا في العقود الذهنية اذ ربما يكون مطابق الحكم والمحكي عنه بها نفس الحقيقة بما هي لا بما هي معقولة في الذهن ولا بما هي واقعة في العين كلوازم المهيات وان كان ظرف العروض هو الذهن فيصدق العقود حقيقة كقولنا المهية ممكنة والاربعة زوج والمعقولات الثانية في لسان الميزانيين قسم من المعقولات الثانية بهذا المعنى لكن المعقودات بها لا تكون الا قضايا ذهنية كما علمت بخلاف ما هي بالمعنى الاعم الدائر بين الفلاسفة فان المنعقد بها من القضايا اصناف حقيقية وذهنية صرفة **ذكر تنبيهي وتعقيب تحصيلي** ان رهطا من القوم قلدوا وجوزوا كون الصفات عدمية مع اتصاف الموصوفات بها في نفس الامر وبين بعض اجلتهم ذلك بقوله ان معنى الاتصاف في نفس الامر او في الخارج هو ان يكون الموصوف بحسب وجوده في احدهما بحيث يكون مطابق حمل تلك الصفة عليه وهو مصداقه ولا شك ان هذا المعنى يقتضي وجود ذلك الموصوف في ظرف الاتصاف اذ لو لم يوجد فيه لم يكن هو من حيث ذلك الوجود مطابق الحكم ولا يقتضي وجود الصفة فيه بل يكفي كون الموصوف في ذلك النحو من الوجود بحيث لو لاحظه العقل صح له انتزاع تلك الصفة عنه وقس على ما ذكرنا الحال في الاتصاف الذهني فان مصداق الحكم بكلية الانسان هو وجوده في الذهن على وجه خاص يصير مبدأ لانتزاع العقل الكلية منه ثم حمل عليه اشتقاقا فمعنى كون الخارج او الذهن ظرفا للاتصاف هو ان يكون وجود الموصوف في احدهما منشأ لصحة انتزاع العقل ذلك الاتصاف عنه انتهى كلامه ويحل انظارها كما لا يخفى والحق ان الاتصاف نسبة بين شيئين متغايرين بحسب الوجود في ظرف الاتصاف فالحكم بوجود احد الطرفين دون الآخر في الظرف الذي يكون الاتصاف فيه تحكم نعم الاشياء متفاوتة في الموجودية ولكل منها حظ خاص من الوجود ليس للآخر منها فلكل صفة من الصفات مرتبة من الوجود يترتب عليه آثار مختصة بها حتى الاضافيات واعدام الملكات والقوى والاستعدادات فان لها ايضا حظوظا ضعيفة من الوجود والتحصل لا يمكن الاتصاف بها الا عند وجودها للموصوفات بها ولا فرق في ذلك بين صفة وصفة فكما ان البياض اذا لم يكن موجودا للجسم وجودا عينيا بان يكون موجودا به ونحو حصوله الخارجي لا يمكن وصف ذلك الجسم بانه ابيض وصفا مطابقا لما في نفس الامر فكذلك حكم اتصاف الحيوان بكونه اعمى واتصاف السماء بكونها فوق الارض وغيرهما فما وقع في كتب اهل الفن كالشفاء للشيخ والتحصيل لبهمنيار تلميذه من ان الصفة ان كانت معدومة فكيف يكون المعدوم في نفسه موجودا لشيء فان المعدوم في نفسه مستحيل الوجود لشيء آخر معناه ما ذكرنا فلا يوجب نقضا عليه اتصاف الاشياء بالاضافات والاعدام والقوى لما دريت من ان لها من الوجود ضعيفا هو شرط اتصاف موصوفاتها بها وبازاء مرتبة وجودها سلب ورفع لها يمنع عن الاتصاف بها وربما كان حظ الصفة من الوجود اقوى وآكد من حظ الموصوف بها منه وذلك كما في اتصاف الهيولى الاولى بالصورتين الجسمية والطبيعية بل اتصاف كل مادة بالصورة كما ستقف عليه في ابوابه ان شاء الله فاعتبار الوجود في جانب الموصوف دون الصفة كما فعله القائل المذكور ليس له وجه بل لاحد ان يعكس الامر في تعميمه حيث ما لم يشترط وجود احد الطرفين في الاتصاف بان يقول معنى الاتصاف في كل ظرف هو كون الصفة بحيث يكون نحو وجودها فيه منشأ الحكم بها على الموصوف اعم من ان يكون بانضمامها به او بانتزاعها منها ثم يدعي بعد هذا التعميم والتقرير انه لا شك ان هذا المعنى يستلزم وجود الصفة في ظرف الاتصاف دون الموصوف بنحو البيان الذي ذكره فقد تحقق ان ما ذكره من الفرق بين طرفي الاتصاف في الثبوت وعدمه سخيف من القول لا يرتضيه ذو تدبر **تنبيه** ولعلك على شك من فضل ربك في تعرف حال مراتب الاكوان في الكمال والنقص ومحصلات الاشياء في القوة والضعف والمتانة والقصور فعليك ان تدفع بهذا عارا عظيما يوهم القاصرين عن غايات الانظار وروده على اولياء الحكمة وائمة العلم ويثبط به الاذى عن طريق السالك الناهجين طريق الحق وهو انهم عرفوا الحكمة بانها علم باحوال الموجودات الخارجية على ما هي عليها في الواقع وعدوا من جملة الحكمة معرفة احوال المعقولات الثانية واحوال انواع المقولات السبعة النسبية بان تذكر ما اصلناه من ان الوجود لكل شيء من الاشياء له مرتبة خاصة من الظهور ودرجة مخصوصة من الفعلية والحصول وغاية المجد والعلو ان يكون قيوما غنيا واجبا بالذات غير متعلق القوام بغيره اصلا فيكون بما هو هو فعلية محضة مقدسة عن جميع شوائب القوة والامكان والنقص والقصور وما سواه مصحوب بالقصور والامكان الذاتيين على تفاوت مراتبهما وتباين طبقاتهما فيهما فكل ما بعد عن منبع الوجود والوجوب كان قصوره اشد وامكانه اكثر الى ان ينتهي الوجود الى غاية من النزول والخسة يكون وجودها الجوهري عين تقومها بالصورة الحالة فيه وفعليتها محض القوة والاستعداد ووحدتها الشخصية بعينها كثرتها الانفصالية تارة ووحدتها الاتصالية اخرى واذا علمت هذا النحو من القصور في الجواهر بحسب النزول فما ظنك بالاعراض التي ينتهي نحو وجوداتها في الوهن والخسة بحسب مراتب امكاناتها الذاتية والاستعدادية فقد انتهت الاعراض في الخسة الى عرض نحو حقيقتها ووجودها نفس التشوق والطلب والسلوك

الى عرض آخر كيفى او اينى او كمى او وضعى على سبيل التجزى والتدريج والمهلة فهذا حظ ذلك العرض المسمى بالحركة من الوجود العينى فاذا ثبت للحركة وجود فى الفلسفة الاولى اثبت لها هذا النحو من الوجود اللايق بها بحسب الاعيان لا بحسب الاوهام كيف واثبات نحو آخر من الوجود وهو القار لها هو الجهل المضاد للحكمة **فصل** فى ان الوجود خير محض هذه المسئلة انما يتضح حق اتضاحها بعد ما ثبت ان المفهوم الوجود المعقول الذى من اجلى البديهيات الاولية مصداقا فى الخارج وحقيقة وذاتا فى الاعيان وان حقيقتها نفس الفعلية والحصول والوقوع لا بالمعنى المصدرى كما ظنه المتاخرون كلهم بل بمعنى انها نفس حقيقة الوقوع وما به الوقوع سواء كان الوقوع وقوع نفسه اى نفس الوجود او وقوع شئ آخر هو المهية واما من لم يضع للمفهوم من الوجود عند العقل حقيقة وذاتا سوى هذا المفهوم الانتزاعى البديهى التصور فيصعب عليه بل لا يجوز له دعوى كون الوجود خيرا محضا لان معنى الخير ما يؤثر عند العقلاء ويشتاق اليه الاشياء ويطلبه الموجودات ويدور عليه طبعا وارادة وجبلة وبين ان الاشياء ليست طالبة للمعنى المصدرى الانتزاعى ولا يكون مبتغاها ومقصودها ذهنيا ومفهوما ثانويا وهذا فى غاية الظهور والجلاء لا ينبغى ان يخفى بطلانه على اوائل العقول الانسانية من غير رجوعها الى استعمال الفكر والروية فاذا تحقق ان وجود كل شئ هو نحو ظهوره بافاضة نور الوجود عليه من القيوم الواجب بالذات المنور للمهيات ومخرجها من ظلمات العدم الى نور الوجود فالخير بالحقيقة يرجع الى حقيقة الوجود سواء كان مجردا عن شوب الشرية التى هى عبارة اما عن قصور الوجود ونقصانه فى شئ من الاشياء او فقده وامتناعه راسا او لا يكون فالشر مطلقا عدمى اما عدم ذات ما او عدم كمال وتمام فى ذات ما او فى صفة من صفاتها الكمالية الوجودية فالشر لا ذات له اصلا واما المهيات الامكانية والاعيان الثابتة فى العقول فهى فى حدود انفسها لا يوصف بخيرية ولا شرية لانها لا موجودة ولا معدومة باعتبار انفسها ووجودها المنسوب اليها على النحو الذى قررناه مرارا خيريتها وعدمها شريتها فالوجود خير محض والعدم شر محض فكلما وجوده اتم واكمل فخيريته اشد واعلى مما هو دونه فخير الخيرات من جميع الجهات والحيثيات حيث يكون وجود بلا عدم وفعل بلا قوة وحقية بلا بطلان ووجوب بلا امكان وكمال بلا نقص وبقاء بلا تغير ودوام بلا تجدد ثم الوجود الذى هو اقرب الوجودات اليه خير الخيرات الاضافية وهكذا الاقرب فالاقرب الى الابعد فالابعد والاتم فالاتم الى الانقص فالانقص الى ان ينتهى اقصى مرتبة النزول وهى الهيولى الاولى التى حظها من الوجود عين قوة قبولها فذاتها نقص الوجود وفعليتها هى كونها قوة وجودات الاشياء وتمامها نقصانها وشرفها خستها وفعلها قبولها وتحصلها ابهامها وفصلها جنسها كما سيرد عليك برهانه فى موضعه فهى منبع الشرور والاعدام ومعدن النقايص والآلام على انها شبكة بها يصطاد النفوس الناطقة التى هى طيور سماوية لها اقفاص عنصرية ثم اعلم ان الوجودات باقية على خيريتها الاصلية الفرضية ايضا ما دامت هى غير نازلة الى عالم التصادم والتضاد ولم ينته سلسلتها الى حيز المكان والزمان واما اذا انجرت سلسلة الوجود الى عالم الاجسام والظلمات ومضايق الاكوان والازدحامات فبعض الوجودات مع انه خير محض بالذات وبالعرض بحسب ذاته وبالقياس الى ما لا يستضر به بل ينتفع منه وهو ما يناسبه هذا الوجود ويلائمه لكنه بالقياس الى ما يستضر به او يتاذى منه او ينعدم به يوصف بالشرية لانه يؤدى الى عدم ذات او عدم كمال لذات فيكون الشر بالذات احد هذين العدمين لا الوجود بما هو وجود لانه خير محض كما علمت فالشر الحقيقى غير مقتضى اليه والشر الغير الحقيقى مقتضى بالعرض للزوم لما هو خير حقيقى ومقتضى بالذات وهو الوجود بسنخه وطبيعته وقد مر ان لوازم المهيات غير مستندة الى الجاعل والشرور منبعها قصورات الانيات ونقصانات الوجود عن الكمال الاتم والجمال الاعظم **فصل** فى ان الوجود لا ضد له ولا مثل له تقابل التضاد من شرطه كون المتضادين مما يقعان تحت جنس واحد غير عال كما سيأتى فى مباحث التقابل والوجود من حيث هو وجود قد مر انه لا جنس له فلا يقع فيه التضاد وايضا من شرط المتضادين بما هما متضادان ان يكون بينهما غاية الخلاف وليس بين وجود ووجود بما هما وجودان كذلك ولا ايضا بين طبيعة الوجود المطلق وشئ من المفهومات القابلة للوجود كذلك اذ لا طبيعة اعم من الوجود يندرج هو تحتها ويشاركه غيره فيها وفى لوازمها فلا يتصور لطبيعة الوجود مثل ايضا نعم الوجودات الخاصة باعتبار تخصصها بالمعانى والمفهومات التى هى غير حقيقة الوجود قد يقع فيها التضاد والتماثل فالوجود بما هو وجود لا ضد له ولا مثل له كيف والضدان والمتماثلان موجودان متخالفان او متساويان وموجودية الوجود بنفسه لا بما يزيد عليه فيخالف جميع الحقايق لوجود اضدادها وتحقق امثالها فصدق فيه ليس كمثله شئ وبه يتحقق الضدان ويقوم المثلان بل هو الذى يظهر بصورة الضدين ويتجلى فى هوية المثلين وغيرهما وهذه الحيثيات انما هى باعتبار التعينات والتنزلات واما بحسب حقيقة الوجود بما هو وجود فيضمحل فيه الحيثيات كلها ويتحد معه الجهات جميعها فان جميع الصفات الوجودية المتقابلة والمتشابهة مستهلكة فى عين الوجود فلا مغايرة الا فى اعتبار العقل واما ما يتمسك

فى ذلك

فى ذلك بان اشتراك طبيعة الوجود بين الاشياء يوجب عروضها لما فرض ضدا او مثلا لها فيلزم اجتماع الضدين او المثلين بالفعل او بالامكان وعروض احد الضدين او المثلين للآخر فليس بشئ لعدم تسليم عروضها لجميع المعقولات من جميع الحيثيات لعدم عروضه للمعدوم بما هو معدوم لا بما هو احد المعقولات فلو التزم ان يكون لها ضد ومثل لا يمكن ان يتحقق فى وجود او وهم بما هو كذلك لا بما هو احد المفهومات لم يكن القاعدة شاملة ففات ما ادعى اثباته ثم عروض الشئ لضده غير ظاهر الفساد **تتمة** فطبيعة الوجود بحسب مفهومه للمفهومات غير منافية لها كيف وما من مفهوم الا وله تحقق فى الخارج او فى العقل والصفات السلبية مع كونها عائدة الى العدم راجعة الى الوجود من وجه فكل من الجهات المتغايرة والحيثيات المتنافية لها رجوع الى حقيقة الوجود وعدم اجتماعها فى الوجود الخارجى الذى هو مرتبة من مراتب الوجود ونشاة من نشآته لا ينافى اجتماعها فى الوجود من حيث هو وجود واما كونه منافيا للعدم فليس باعتبار كونه منافيا مفهوما ما من المفهومات فانه بهذا الاعتبار لا يابى اتصافه بالوجود مطلقا بل هو بهذا الاعتبار كسائر المعانى العقلية والمفهومات الكلية فى امكان تلبسها بالوجود بوجه ما بل المنافى لشمول الوجود ما يفرضه العقل مصداقا لهذا المفهوم بعقد غير بتى وطبيعة العدم او المعدوم بما هى معروضة لمفهومهما مما لا خبرية اصلا وليس هى شيئا من الاشياء ولا مفهوما من المفهومات بل الوهم يخترع لمفهوم العدم موضوعا ويحكم عليه بالبطلان والفساد لا على نفس ذلك المفهوم لكونه متمثلا فى الذهن هذا فى العدم المطلق وكذا الحال فى العدمات الخاصة الا ان هناك نظرا آخر حيث ان العدم الخاص كما ان مفهومه كالعدم المطلق باعتبار التمثل العقلى له حصة من الوجود المطلق كذلك موضوعه بخصوصه له حظ ما من الوجود ولهذا حكم بافتقاره الى موضوع كما يفتقر الملكة اليه ثم مطلق الوجود للشئ المتحقق باى نحو من الانحاء وطور من الاطوار يقابله العدم المطلق المساوق لرفع جملة الوجودات وقد يجتمعان لا باعتبار التقابل كما فى تصور مفهوم المعدوم المطلق والمتعرى عن الوجود مطلقا اذ قد انسلخ عنه جميع الوجودات فى هذا الاعتبار مع ان هذا الاعتبار بعينه نحو وجود ثم هذا الانسلاب بذاته نحو انتساب وهذا التعرى فى نفسه نحو خلط لعدم انسلاخه عن تصور ما والتصور وجود عقلى فهو فرد من افراد مطلق الوجود فانظر الى شمول نور الوجود وعموم فيضه كيف يقع على جميع المفهومات والمعانى حتى على مفهوم اللاشئ والعدم المطلق والممتنع الوجود بما هى مفهومات متمثلات ذهنية لا بما هى سلوب واعدام وقد ذكرنا اختلاف حمل الشئ على الشئ بالذاتى الاولى والعرضى الصناعى وبه يندفع اشكال المجهول المطلق وما شاكله ففى هذا الموضع نقول للعقل ان يتصور جميع المفهومات حتى عدم نفسه وعدم العدم والمعدوم المطلق والمعدوم فى الذهن وجميع الممتنعات وله ان يعتبر المجهول المطلق ومفهومى النقيضين ومفهوم الحرف ويحكم عليها باحكامها كعدم الاخبار فى المجهول المطلق ونفى الاجتماع فى النقيضين وعدم الاستقلال فى المفهومية فى الحرف لا على ان يكون ما يتصوره هو ذات المجهول المطلق وحقيقة النقيضين وفرد الحرف وشخص العدم المطلق وشريك البارى اذ كل ما يتقرر فى عقل او وهم فهو من الموجودات الامكانية والمعانى الملحوظة بالذات بحسب الحمل الشايع ولكن يحمل عليها عنواناتها بالحمل الاولى فقط فلم يحمل على شئ منها انه اجتماع النقيضين او المعدوم المطلق وشريك البارى مثلا بالحمل الشايع العرفى لان هذه المفهومات ليست عنوانا لشئ من الطبايع الثابتة فى عقل او خارج بل العقل يعمله الذى له يقدر ويفرض ان شيئا من هذه المفهومات عنوان لفرد ما باطل الذات ممتنع التحقق اصلا فيحكم عليه لاجل تمثل هذا المفهوم الذى قدر كونه معنونا بها بامتناع الحكم عليه اصلا او الاخبار عنه راسا او الوجود له مطلقا او الاستقلال فى مفهومه بوجه كل ذلك على سبيل ايجاب قضية حملية غير بتية فى قوة شرطية لزومية غير صادقة الطرفين فكان مفهوم المجهول المطلق من حيث يتمثل نفسه يتوجه عليه صحة الاخبار عنه وان كان بعدم الاخبار عنه وان امتناع الاخبار انما يتوجه اليه باعتبار الانطباق على ما فرضه العقل انه فرد له مقدرا وعلى هذا القياس حكم نظائره كالمعدوم المطلق فى كونه لا يحكم عليه بل فى كل مفهوم لا يرتسم ذاته فى العقل سواء كان عدم حصوله فى الذهن لغاية الفساد والبطلان او لفرط التحصل والحقية مثلا اذا قلنا علم الواجب عين ذاته كان الحكم بالعينية على مفهوم الواجب لعدم ارتسام ذاته بكنهه فى العقل وكذا المرتسم من صفاته الحقيقية ليس الا مفهوماتها لكن عينية العلم وغيره من الصفات القدسية غير متوجه الى المفهوم منها بل الى ما يرشدنا البرهان الى انه بازائه اعنى الحقيقة المتعالية عن الحصر والضبط فى عقل او وهم وسبيل ما اشرنا اليه سابقا فى هذا الباب ان مفهوم المجهول المطلق لما كان اعتبارا لكون الشئ منسلخا عن جميع انحاء المعلومية ففى هذه الملاحظة معرى عن كافة اقسام المعلومية حتى عن المعلومية بهذا الوجه وهذا هو مناط امتناع الاخبار

تم

عنه وحيث ان هذه الملاحظة نحو من انحاء معلومية هذا الشئ فكان مشوبا بالمعلومية فى ضمن سلب المعلومية وهذا هو مناط صحة الاخبار عنه بعدم الاخبار عنه وكذا نقول ملاحظة مفهوم المعدوم المطلق لما كان عبارة عن تعرية الشئ عن كافة الوجودات الخارجية والذهنية كان مناط امتناع الحكم عليه مطلقا وحيث ان مطلق اعتبار الشئ وتصوره وان كان فى ضمن عدم الاعتبار وعدم التصور نحو من انحاء وجود ذلك الشئ فكان هو متصفا بالوجود فى هذا الاعتبار وبحسبه وهذا منشأ صحة الحكم عليه بسلب الحكم او بايجاب سلبه فاذن فيه جهتان مصححتان لصحة مطلق الحكم وسلبه واليه اشار المحقق الطوسى ره فى نقد المحصل حيث قال رفع الثبوت الشامل للخارجى والذهنى يتصور بما ليس بثابت ولا متصور اصلا فيصح الحكم عليه من حيث هو ذلك المتصور ولا يصح من حيث هو ليس بثابت ولا يكون مناقضا لاختلاف الموضوعين ولا مانع من ان يكون شئ قسيما للشئ باعتبار وقسما منه باعتبار آخر مثلا اذا قلنا الموجود اما ثابت فى الذهن واما غير ثابت فى الذهن فاللاموجود فى الذهن قسيم للموجود من حيث انه مفهوم اضيف فيه كلمة لا الى الموجود وقسم من حيث انه مفهوم قسم من الثابت فى الذهن

فصل فى ان العدم مفهوم واحد ان من الامور المعلومة باوائل العقول ان العدم فى نفسه ليس الا امرا بسيطا ساذجا متحد المعنى ليس فيه اختلاف وامتياز ولا تحصل الا من جهة ما يضاف اليه وليس فى الواقع اوفى الاوهام اعدام متمايزة فى ذواتها ومعدومات متغايرة فى معدوميتها ولا حصص من السلوب متكثرة لمسلوبات متعددة بل كل ما يقع فى بقعة العدم وكتم البطلان حاله كحال غيره من المعدومات من حيث هى معدومات وكما ان المعدوم فى ظرف ما ليس لشئ فيه فكذلك العدم وانما التمايز فى الاعدام باعتبار الملكات فالعقل يتصور اشياء متمايزة فى ذواتها اوفى عوارضها كالعلة والمعلول والشرط والمشروط والضد والضد ويضيف اليها مفهوم العدم فيحصل عدم العلة متميزا عن عدم المعلول ومختصا من جملة الاعدام بالعلية له ويتميز عدم الشرط من عدم المشروط وعن سائر الاعدام ويختص بانه ينافى وجود المشروط وكذلك عدم الضد يتميز عنها ويختص بانه يصحح وجود الضد الاخر واما مع قطع النظر عن ذلك فلا يتميز عدم عن عدم بل ليس عدم وعدم والوهم حيث يجد اليد ممتازة عن الرجل فيغلط ويقول عدم احدهما غير عدم الاخر ولو كان الامر كما يحسبه لكان فى كل شئ اعدام متضاعفة غير متناهية مرات لا متناهية واما تجويزهم التسلسل فى العدمات كاعدام الحوادث الغير المتناهية فهو انما وقع لان مرجعه الى اللايقفى وغير المتناهى فيه بالقوة ابدا وما يخرج الى الفعل متناه البتة بلا تعين مرتبة من التناهى بخصوصها بل العقل يفصل العدم بعد ان يضيفه الى المتعدد الى عدم هذا وعدم ذاك تفصيلا اشبه تفصيل المتصل الواحد الى هذا الجزء وذلك الجزء وكما يصح الحكم على اجزاء المتصل الواحد بعد توهم الانفصال بينها بتقدم بعضها على بعض بالرتبة وعلى المجموع بالطبع فكذلك يصح الحكم بالتقدم والتاخر بين تلك العدمات بالعلية والمعلولية كما ان اللانهاية فى اجزاء المتصل بحسب القوة بمعنى عدم تعين الانتهاء فى القسمة الاجزائية بالوصول الى جزء لا يمكن فرض جزء آخر فيه فكذلك التسلسل فى الاعدام بمعنى عدم الانتهاء الى عدم لا يصح للعقل اعتبار عدم آخر متقدم عليه بالعلية لا بمعنى ترتب امور غير متناهية فالعدم ليس الا عدم واحد لا تحصل له اصلا وليس فى نفس الامر شئ هو عدم ولذلك لا يجاب عنه بشئ اذا سئل عنه بما هو ولا يجاب به اذا سئل عن شئ بما هو فاذن مرجع علية العدم الى عدم علية الوجود ومرجع عروض العدم لشئ الى عدم عروض الوجود له وعدم عروض الوجود ليس بعروض فرد او حصة من العدم **فصل** فى كيفية علية كل من عدمى العلة والمعلول للآخر اعلم ان العدم بما هو عدم لا يكون معقولا كما لا يكون موجودا لكن العقل الانسانى من شانه ان يتصور لكل امر مفهوما ويجعل ذلك المفهوم عنوانا وكما يضع لانحاء الوجودات الخارجية معانى ذاتية هى مهيات تلك الوجودات كذلك يضع للامور الباطلة الذوات مفهومات يصدق عليها تلك المفهومات على التقدير كذا وانها كما سبق ثم اعلم ان الاشياء العدمية والامور الذهنية الصرفة التى ليست لها ذوات خارجية ليس لها نوع وتحصل الا بما يضاف هى اليه فالعدم المقيد بشئ ما انما يعقل ويتحصل فى العقل بسبب ذلك الشئ ويصح لحوق الاحكام والاعتبارات به من حيث هو معقول وثابت فى العقل فيصح ان يحكم عليه بالعلية والمعلولية وغيرهما من الاحكام والاحوال فيقال عدم العلة علة لعدم المعلول ولا يقال عدم المعلول علة لعدم العلة وان علم من عدم المعلول عدم العلة على سبيل الاستدلال وتحقيق ذلك ان عدم العلة اذا صار متصورا صح الحكم عليه بالعلية من جهتين من جهة ان وجود عدم العلة فى الذهن ومثوله بين يدى العقل مصحح ان يكون محكوما عليه بالعلية وان لم يكن نفسه مطابقا للحكم فان مطابق الحكم بالعلية على الوجه الذى اومأنا اليه والمحكى عنه بما هو ما يطابقه اعنى رفع العلة بما هو رفع وبطلان لا بما هو صورة عقلية ومفهوم على ان المحكى عنه بالعلية على الوجه الذى مر ذكره هو الرفع للعلة وان كانت الحكاية عنه ما وقعت الا حين حضور مفهومه وصورته عند العقل ومن جهة ان نفس حضور عدم العلة فى العقل يوجب نفس حضور عدم المعلول

فيه واما علية عدم المعلول لعدم العلة فليست الا من الجهة الاخيرة فعلية احد العدمين للآخر يكون فى كلا الطرفين العلم والعين وعلية الآخر له فى احدهما وهو العلم دون العين فالعدمان بما هما عدمان احدهما بخصوصه علة والآخر بخصوصه معلول وان كان الحكم عليهما بالعلية والمعلولية على الوجه المقرر فى مرآة العقل واما صورتاهما العقليتان فكل واحدة منهما سبقت اليه فى الارتسام صارت سببا لارتسام الآخر بلا دور فكما ان اثبات العلة سبب لاثبات المعلول واثبات المعلول دليل على اثبات العلة فكذلك عدم العلة سبب لعدم المعلول وعدم المعلول دليل كاشف على عدم العلة فاذا رفعت العلة فوجب رفع المعلول واذا رفع المعلول لا يجب منه رفع العلة بل يكون قد ارتفعت حتى ارتفع معلولها فالمعلول عدمه مع عدم العلة وبه والعلة عدمها مع عدم المعلول لا به **فصل** فى ان العدم كيف يعرض لنفسه العدم كما يعرض لغيره ويصدق اشتقاقا فكذلك يعرض لنفسه فيحكم عليه بانه معدوم فى الخارج فان اشتبه عليك ان العدم المضاف الى اى شئ كان يكون نوعا من العدم ومقابلا للمعروض وما يضاف اليه فاذا اضيف الى نفسه وصار عدم العدم فقد اجتمع فيه النوعية والتقابل وهما متنافيان اذ النوعية يوجب الحمل بهو هو والتقابل يوجب نفيه فتذكر ان العارضية والمعروضية بين العدم ومعروضه فى الحقيقة ليست الا بحسب وجودهما فى العقل لكن العروض العقلى الثابت للعدم كاشف عن بطلان معروضه فما يضاف اليه العدم ويعرضه بما له صورة عقلية قيد لمفهوم العدم محصل له مقوم لثبوته فى الذهن ثابت معه فيه فيكون العدم المقيد به نوعا من العدم وبما هو عنوان لامر عرض له الفساد والهلاك بسبب عروض طبيعة العدم له يكون مقابلا له فموضوع النوعية والتقابل مختلف كيف والنوعية من احوال المعقول بما هو معقول لانه كسائر المعانى المنطقية من ثوانى المعقولات والتقابل من الاحوال الخارجية للاشياء لان المتقابلين مما يجتمعان معا فى الذهن وما ذكرناه اليق باخلال هذه العقدة مما هو المسطور فى ارقام اهل التدقيق من الآخرين **فصل** فى ان المعدوم لا يعاد العدم ليس له مهية الا رفع الوجود وحيث علمت ان الوجود للشئ نفس هويته فكما لا يكون لشئ واحد الا هوية واحدة فكذلك لا يكون له الا وجود واحد وعدم واحد فلا يتصور وجودان لذات بعينها ولا تعدد ان لتشخص بعينه فهذا ما رامه العرفاء بقولهم ان الله لا يتجلى فى صورة مرتين فاذن المعدوم لا يعاد بعينه كيف واذا كانت الهوية التشخصية بعينها المعادة هى الهوية المبتدأة على ما هو المفروض فكان الوجود ايضا واحدا فان وحدة الهوية عين وحدة الوجود وقد فرض متعددا هف ويلزم ايضا ان يكون حيثية الابتداء عين حيثية الاعادة مع كونهما متنافيين هذا مع انه كما لم يكن فرق بين حالة الابتداء وحالة الاستيناف لم يتعين الاستيناف الاول من الاستيناف الثانى والثالث من الرابع وهكذا فيلزم جواز تحقق اعادات غير متناهية لعدم تعين مرتبة من المراتب اللامتناهية للوقوف عنده فى الاستيناف دون غيرها بعد تسويغ ذلك اولا وهو مستبين الفساد وقس عليه حال تكرر عدم شئ واحد بعينه فان قلت كثير من الحوادث الزمانية كان معدوما ثم يوجد ثم ينعدم فيكون عدمان لذات واحدة فاذا جاز ذلك فى العدم جاز فى الوجود ايضا كما اعترفت به قلت قد مر ان معنى عروض العدم لشئ ليس الا بطلانه صرفا للذات وليست محصلة لها وليس فى الواقع معروض يضم اليه او ينتزع منه العدم بل العقل يعين ذاتا ويضيف اليه مفهوم العدم فلا يتعدد عند العقل الا بتكثر الملكات فلا ذات قبل الوجود ولا بعده حتى يقال انها واحدة او متعددة متماثلة وانما يضيف العقل نسبة العدم الى ذات تخص وجوده بزمان معين قبل وجوده وبعد وجوده وحاصل كون الشئ كان معدوما قبل وجوده وسيكون معدوما بعد وجوده انحصار دائرة الوجودى وضيق استعداده والانبساط سابقا ولاحقا فالعدم ليس الا عدما واحدا لا يتصف بالذات بالسبق واللحوق بل انما يتصور العقل بقوته الوهمية للحادث الزمانى عدما ازليا ثم وجودا ثم عدما طاريا كطرفين ووسط حتى ان الاوهام العامية يتخيل ان العدم يطرأ على شئ ويرفع وجوده الخاص عن متن الواقع ويحلب هويته عن صفحة الاعيان وذلك لذهولهم عن ان وجودات الاشياء انما هى عبارة عن تجليات المبدع الحق واشعة نور المبدأ الاول وشئونه الذاتية لا تتبدل كل منها عما هو له الى غيره لكن المحجوب لقصور نظره عن الاحاطة بالجميع يتوهم ان كل واحد منها بطل عن صقع الوجود وجاء غيره حل فى مقامه وهكذا ولم يتفطن بان طريان العدم على الشئ الثابت فى الواقع لا يخلو اما ان يكون فى مرتبة وجوده وفى وعاء تحققه المختص به بعينه فيلزم اجتماع النقيضين فى مرتبة واحدة او فى زمان واحد بعينه واما ان يكون فى غير مرتبة وجوده ووعاء تحققه فالشئ يستحيل ان يكون له وجود الا فى مرتبة وجوده وظرف فعليته وظهوره فان لكل شئ نحوا خاصا من الوجود ومرتبة معينة من الكون مع توابعه ولوازمه من الصفات والازمنة والامكنة اللائقة به الغير المتعدى عنها الى غيرها فاذا استحال ان يكون لكل شئ الا نحو واحد من الوجود بتنصيب له اسبابه السابقة وشرائطه المتقدمة المنبعثة عن وجود المبدأ الاول تعالى

فلم يتصور له طور آخر من الكون غير ما هو الواقع حتى يطرء عليه العدم ويرفعه عن ساهرة الاعيان او يقع العدم بدلا عنه في مقامه المفروض له واما
ما يقال من ان ذوات الممكنات لا تابى عن العدم ولو حين الوجود فمعناه انه مع قطع النظر عن الامور الخارجية وانحاء تجليات الحق الاول
وكون الحقايق الوجودية من مظاهر اسمائه الحسنى ورشحات صفاته العليا اذا نظر الى نفس هيئة كل من الطبايع الامكانية والمفهومات
العقلية لا يابى مفهومها ومعناها عن لحوق شيء اليها وزواله عنها مما هو غير ذاتها وذاتياتها من الوجود والعدم وغيرهما وذلك لعدم
قيام الوجود بذواتها الناقصة في الواقع فلا يابى العدم ولو في زمان انصباغها بصبغ الوجود وظهورها بنوره واما بالنظر الى افاضة
الحق وتجليه في صور الاسماء والصفات وابقائه للحقايق الى غاية معلومة عند علمه المحيط بكل شيء على ما هي عليها فهي ممتنعة العدم مستحيلة الفساد
فتجويز العدم على شيء باعتبار مرتبة من التحقق ودرجة من الوجود من اغاليط الوهم واكاذيب المتخيلة هذا تحقيق الكلام في هذا المرام
على ذوق ارباب العرفان ووجدان اهل الايقان **وهيهنا** استبصارات تنبيهية ذكرها شيوخ الفلسفة العامية ورؤساهم
في ذبرهم بما يناسب اهل البحث ويكفي لصاحب الطبع المستقيم اذا لم يعرضه آفة من العصبية واللجاج بل الحكم بامتناع اعادة المعدوم بديهي
عند بعض الناس كما حكم به الشيخ الرئيس واستحسنه الخطيب الرازي حيث قال كل من رجع الى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد
عقله الصريح بان اعادة المعدوم ممتنع الاول منها لو اعيد المعدوم بعينه لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه فيكون هو قبل نفسه قبلية بالزمان
وذلك بحذاء الدور الذي هو تقدم الشيء على نفسه بالذات واللازم باطل بالضرورة فكذا الملزوم وقد يمنع ذلك بحسب تقيين فان معناه عند
التحقيق تخلل العدم بين زماني وجوده واتصاف وجود الشيء بالسابق واللاحق نظرا الى وقتين لا ينافي اتحاده بالشخص وانت تعلم سخافة هذا
الكلام بتذكر ما اصلناه من ان وجود الشيء بعينه هويته الشخصية فوحدة الذات مع تعدد الوجود غير صحيح واما توهم الانتقاض بالبقاء
فهو ساقط لان الذات المستمرة وحدتها باقية والتكثر بحسب تحليل الذهن ليس في الحقيقة الا للزمان بهويته الاتصالية الكمية فيتخلل
في الوهم الى الاجزاء وتكثر اجزاء الزمان مستتبع لتكثر نسبة الذات الواقعة فيها المحفوظة وحدتها الذاتية في كل الزمان فلا يلزم تخلل
الزمان بين الشيء ونفسه بل بين متاه الاول ومتاه الثاني مع انحفاظ وحدته المستمرة في جميع اضافاته المتجددة الزمانية الثاني لو جاز
اعادة المعدوم بعينه اي بجميع لوازم شخصيته وتوابع هويته العينية لجاز اعادة الوقت الاول لانه من جملتها ولان الوقت ايضا معدوم
يجوز اعادته لعدم التفرقة بين الزمان وغيره في تجويز الاعادة او بطريق الالزام على من يعتقد هذا الراي لكن اللازم باطل لافضائه الى
كون الشيء مبتدأ من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدأ الا الموجود في وقته وفيه مفاسد ثلثة جمع بين المتنافيين ورفع لكونه معادا لانه
الموجود في الوقت الثاني لا الموجود في الوقت الاول ورفع للتفرقة والامتياز بين المبتدأ والمعاد حيث لم يكن معادا الا من حيث كونه مبتدأ
والامتياز بينهما ضروري وهذا الوجه لا يبتني على كون الزمان من المشخصات فانه غير صحيح بل يكفي كونه من الامور التي هي امارات التشخص
ولوازم الهوية العينية التي لها امثال من نوعها واقعة في الاحياز والاوضاع والازمنة فان قيل لا نم كون الوقت من المشخصات باي معنى كان
فانه قد يتبدل مع بقاء التشخص بعينه في الوقتين حتى ان من زعم خلاف ذلك نسب الى السفسطة قلنا معنى كون الزمان والحيز والوضع
وغيرها من العوارض المشخصة ان كل واحد منها مع سعة ما وعرض ما من لوازم التشخص وعلامات تشخصه حتى لو فرض خروج التشخص عن حد امتداد
شيء من تلك العوارض لكان هالكا كما في العرض الشخصي الذي يكون للكيفيات المزاجية وهذا لا ينافي قولهم ان اجتماع المعاني الغير المتشخصة
لا يفيد التشخص لان ذلك في التشخص بمعنى امتناع الصدق على كثيرين بحسب نفس التصور وهو الذي ليس مناطه الا نحو من انحاء الوجود و
كلامنا في التشخص بمعنى الامتياز عن الغير الذي يجعل المادة مستعدة لفيضان الهوية التشخصية ذات التشخص بالمعنى الاول والتشخص بهذا
المعنى يكون لازمها اياها علامة لها ويجوز حصوله عن اجتماع امور عرضية عد من جملتها الوقت واعترض على هذا الدليل انا لا نم ان ما يوجد
في الوقت الاول يكون مبتدأ البتة وانما يلزم لو لم يكن الوقت معادا ايضا ثم بهذا الكلام اورد على ما يقال لو اعيد الزمان بعينه لزم التسلسل
لانه لا مغايرة بين المبتدأ والمعاد بالماهية ولا بالوجود ولا بشيء من العوارض والا لم يكن له اعادة بعينه بل بالسابقية واللاحقية بان هذا
في زمان سابق وهذا في زمان لاحق فيكون للزمان زمان فيعاد بعد العدم ويتسلسل **دفع تحصيلي** لا يحتجبن عن فطانتك
ان السبق والابتداء واللحوق والانتهاء من المعاني الذاتية لاجزاء الزمان كما ستطلع عليه حيث يحين حينه وقته وبالجملة وقوع كل جزء
من اجزاء الزمان حيث يقع من الضروريات الذاتية له لا يتعداه مثلا كون امس متقدما على غد ذاتي لامس كما ان التاخر عنه جوهري لغد
وكذا النسبة كل جزء من اجزاء الزمان الى غيره من بواقي الاجزاء فلو فرض كون يوم الخميس واقعا يوم الجمعة كان مع فرض وقوعه يوم الجمعة يوم الخميس

ايضا

ايضا لانه مقوم له لا يمكن انسلاخه عنه فيقول الزمان المبتدأ كونه مبتدأ عين هويته وذاته فاذا فرض كونه معادا لا ينسلخ عن هويته وذاته
فيكون مع كونه معادا بحسب الفرض مبتدأ بحسب الحقيقة لانه من تمام فرضه فلو لم يكن مبتدأ لم يكن المفروض هو هو بل غيره فانهدم الاساس
وانفسخ الجواب الثالث لو جاز اعادة المعدوم بعينه لجاز ان يوجد ابتداء ما يماثله في الماهية وجميع العوارض المشخصة لان حكم الامثال
واحد ولان التقدير ان وجود فرد بهذه الصفات من جملة الممكنات واللازم باطل لعدم التميز بينه وبين المعاد لان التقدير اشتراكهما
في الماهية وجميع العوارض واعترض عليه بوجهين احدهما ان عدم التميز في نفس الامر غير لازم كيف ولو لم يتميزا لم يكونا شيئين وعند العقل
غير مسلم الاستحالة اذ ربما يلتبس على العقل ما هو متميز في الواقع وثانيهما انه لو تم هذا الدليل لجاز وقوع شخصين متماثلين ابتداء بعين ما ذكرتم
ويلزم عدم التميز وحاصله انه لا تعلق لهذا باعادة المعدوم اقول والجواب اما عن الاول فبان التميز بين شيئين بحسب نفس الامر لا ينفك عن
التخالف في العوارض التشخصية فاذا لم يكن لم يكن وقوله لو لم يتميزا لم يكونا شيئين من باب اخذ المطلوب في بيان نفسه لانا الكلام في انه مع تجويز
الاعادة لشيء وفرض مثله معه لم يكونا اثنين لعدم الامتياز بينهما مع ان احدهما معاد والآخر مبتدأ واما عن الثاني فبان فرض مثلين
من جميع الوجوه حيثما كان وان كان رفعا للامتياز الواقعي لكن فيما نحن فيه يلزم ذلك مع الامتياز الواقعي بمجرد وضع الاعادة لا يقال
الامتياز بينهما ليس مرفوعا بالكلية لاتصاف احدهما بكونه كان حاصلا قبل دون الآخر لانا نقول هذا الامتياز هو الذي يوجب رفعه
اذ بعد ما تبين ان العدم هو بطلان الذات وليس للمعدوم بما هو معدوم ذات ولا تمايز بين المعدومات بما هي معدومات ينكشف انه
لا يكون موضوع الوجودين والعدم شيئا واحدا لعدم انحفاظ وحدة الذات في العدم بل ليس الا اثنينية صرفة فامتياز المعاد عن
المستانف المفروض معه او بدله واختصاصه بانه معاد ان كان من جهة الذات حال العدم وكونها رابطة بين الوجودين السابق واللاحق
فالمعدوم لا ذات له وان كان لانه كان موجودا اولا دون المستانف فهذا عين النسبة التي يقع النظر في امكانها وكونها مناط الامتياز
بينهما وهما متساويان في استحقاق ذلك والكلام في انه مع فقد الاستمرار الموقع للاثنينية الصرفة كيف يتصور اختصاص احدهما بالانتساب
الى الموجود السابق وليس لاحد ان يقول ان الوجود الذهني لشيء عند الفلاسفة بمنزلة ثبوت المعدومات عند المعتزلة في تصحيح الاحكام
الثابتة للاشياء المعدومة فليكن هذا المقام من جملتها فالذات وان عدمت في الخارج لكن يتحفظ وحدتها الشخصية بحسب الوجود
الذهني في بعض المدارك المرتفعة عن التغير لانا نقول قد مر منا ان انحفاظ نحو الوجود والوحدة الشخصية غير متصور مع تبدل الظروف
والاوعية انما ذلك شان ماهيات كلية يكون انحاء الوجودات واطوار التشخصات من لواحقها الخارجية عن معناها وحقيقتها فالموجود
في الذهن هوية مكتنفة بالمشخصات الذهنية واتحادها مع الموجود الخارجي ليس في نحو وجوده وتشخصه بل معنى ذلك انه بعد تجريد الماهية
المقرونة بالتشخص ولوازمه اذا جردت عنها يكون عين ما يقترن بتشخص آخر منها **الرابع** انا اعادة كل ذات شخصية انما يتصور لو اعيدت
بتمامها من اجزاء عللها التامة المقتضية لها واستعداد المادة لها بخصوصه وغير ذلك من متممات العلة ومصححات المعلول وننقل الكلام
الى آخر اجزاء عللها واستعداد استعداد موادها وهكذا الى المبادي القصوى والعلل العليا وسينكشف لك ان شاء الله بطلان
اللازم فالملزوم باطل مثله وبيان الملازمة معلوم بادنى التفات من العقل كيف ولو لم يكن الاستعداد والعلة بتمامها بعينهما لم يكن
المعاد المفروض اعاديا بل انما يكون استينافيا مماثلا للابتدائي السابق ويتوهم انه اعادي فاذن انما يمكن اعادة الهوية الوجودية
لو عادت الاستعدادات بجملتها والادوار الفلكية والاوضاع الكوكبية برمتها وجملة ما يستقر في النظام الكلي بجميع لوازمها وتوابعها
حتى يكون في كونها ابتدائية والفطرة الصحيحة غير متوقفة في تكذيب هذا الوهم **اهانة** القائلون بجواز اعادة المعدومات
جمهور اهل الكلام المخالفين لكافة الحكماء في ذلك ظنا منهم ان القول بتجويز الاعادة في الاشياء بعد بطلانها يصحح الحشر الجسماني
الناطق بوقوعه السنة الشرايع والكتب الالهية النازلة على اهل السفارة واصحاب الزلفى صلوات الله عليهم اجمعين ولم يعلموا ان
اسرار الشريعة الالهية لا يمكن ان يستفاد من الابحاث الكلامية والآراء الجدلية بل الطريق الى معرفة تلك الاسرار منحصر في سبيلين
اما سبيل الابرار من اقامة جوامع العبادة وادامة مراسم العدالة وازالة رسوم العادة واما سبيل المقربين من الرياضات العلمية
وتوجيه القوى الادراكية الى جانب القدس وتصقيل مرآة النفس الناطقة وتعريتها عن التلبس بالاخلاق الردية ولم تتصدأ بما
يورده الحواس اليها من اوصاف الاجسام ولم يتعوج بالآراء الفاسدة فانفتاح بتراءى صور الحقايق الايمانية ويشاهد الامور
الغائبة عن حواسها لتعقلها بصفاء جوهرها فاما اذا كانت النفس قد تدنست بالاعمال السيئة او صدئت بالاخلاق الردية

اوا عوجت بالآراء الفاسدة واستمرت على تلك الحال كاكثر ارباب الجدال بقيت محجوبة عن ادراك حقايق الاشياء الايمانية عاجزة عن الوصول الى الله تع
ويفوتها نعيم الآخرة كما قال الله تع كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فمن اراد ان يصل الى معرفة الله وصفاته وافعاله ومعرفة ارسال رسله
وانزال كتبه وكيفية النشأة الآخرة واحوال الانسان بعد الموت وساير اسرار المبدء والمعاد بعلم الكلام وطريق المناظرة فقد استسمن
ذا ورم واذا جاء حين ان نبسط القول في معاد النفوس وكيفية رجوعها الى باريها في العالمين ووصولها الى قيومها في الاقليمين تبين لك
كيفية الحشر الجسماني وان رجاع النفوس كان الاجسام باذن ولي الابداع والانشاء في المبدء والمعاد على ما وردت به السنة الشريفة و
نطقت به السنة الشريعة ثم ان هؤلاء القوم بعد اتفاقهم في اعادة الجواهر اختلفوا في الاعراض فقال بعضهم بمنع اعادتها مطلقا لان
المعاد انما يعاد بمعنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى والى هذا ذهب بعض اصحاب الاشعرية وقال الاكثرون منهم بامتناع اعادة الاعراض التي لا تبقى كا
لاصوات والادوار لاختصاصها عندهم بالاوقات وقسموا الباقية الى ما يكون مقدورا للعبد وحكموا بانه لا يجوز اعادتها الا للعبد
ولا للرب والى ما لا يكون مقدورا للعبد وجوزوا اعادتها وذكروا في بيان كل واحد منها ادلة واهية شحنوا بها وبسائر هوساتهم اكثر الكتب
والدفاتر واكثر آرائهم الفاسدة في الفضيحة والقباحة من هذا القبيل كتعدد القدماء واثبات الارادة الجزافية ونفي الداعي في فعله
وابطال الحكمة في خلقه وكونه تع محل الكلام النفسي والحديث الحادث وثبوت المعدوم والجوهر الفرد مع ما يستلزمه من سكون المتحرك وتفكك
الرحى والطفرة الى غيرها من الموهمات والمزخرفات كل ذلك لرفض الحكمة ومعادات الحكماء وهم بالحقيقة اهل البدع والضلال وقدوة
الجهلة والارذال شرهم كلهم على اهل الدين والورع وضررهم على العلماء واشدهم عداوة للذين امنوا الحكماء الربانيين هذه الطايفة المجادلة
المخاصمة الذين يخوضون في المعقولات ولا يعرفون المحسوسات ويتعاملون البراهين والقياسات وهم لا يحسنون الرياضيات ويتكلمون في الالهيات
وهم يجهلون الطبيعيات واكثر ما يجادلون به من المسائل الموهمة المزخرفة التي لا حقيقة لها ولا وجود الا في الاوهام الكاذبة لا يصح لمدع فيها
حجة ولا لسائل عنها برهان واذا سئلوا عن حقيقة اشياء هم مقرين بها عند اكثر الناس لا يحسنون ان يجيبوا عنها فاذا استقصى عليهم البحث
انكروها وجحدوها وابون ان يقولوا لا ندري ان الله اعلم ورسوله نعم عباراتهم في غاية الفصاحة والفاظهم في نهاية الجودة والملاحة
يوردون تلك الهوسات الفاسدة والعقايد الردية بافصح العبارات ويكتبونه باوضح الخطوط في اصح الاوراق ويسمعون الاحداث والعوام
ويصورونها في قلوبهم ويمكنونها في نفوسهم بحيث ان لا يمحي اصلا ومع هذه الدواهي والمحن كلها والمصيبة على اهل الدين يدعون انهم بهذه
العقول الناقصة والاوهام القاصرة ينصرون الاسلام ويقوون الدين والى يومنا هذا ما سمعنا يهوديا تاب على يد واحد منهم ولا نصرانيا
اسلم ولا مجوسيا امن بل نراهم بادمانهم اذا نظروا الى آراء المجادلة اعلق واوثق نعوذ بالله من شرورهم على الدين وافسادهم على المؤمنين
ومن عجيب الامر ايضا ان بعضا من هؤلاء استدل على امكان الاعادة بما قد سمع من كلام الحكماء الكرام انهم يقولون كلما قرع سمعك من
غرايب عالم الطبيعة فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان ولعدم تعوده الاجتهاد في العقليات لم يميز الامكان بمعنى
الجواز العقلي الذي مرجعه الى عدم وضوح الضرورة لاحد الطرفين عند العقل عن الامكان الذاتي الذي هو سلب ضرورة الطرفين عن الشيء بحسب
الذات فحكم بان الاصل فيما لم يبرهن وجوبه او امتناعه هو الامكان فاثبت بظنه المشوه ان اعادة المعدوم ممكن ذاتي وتشبث بهذا الظن
الخبيث الذي نسجه عنكبوت وهمه كثير ممن تاخر عنه فيقال له ولمن تبعه انكم ان اردتم بالاصل في هذا القول ما هو بمعنى الكثير الراجح فكون
اكثر ما لم يقم دليل على امتناعه ووجوبه ممكنا غير ظاهر وبعد فرضه غير نافع لجواز كون هذا من جملة الاقل وان اريد به معنى ما لا يعدل عنه
الا بدليل على ما هو المستعمل في صناعتي الفقه واصوله فهو فاسد ههنا اذ شيء من عناصر العقود ليس اصلا بهذا المعنى بل كل منها مقتضى
جهة الموضوع فما لم يقم عليه البرهان لم يعلم حاله وما قال الشيخ الرئيس عناه ان ما لا برهان على وجوبه ولا على امتناعه لا ينبغي ان ينكر وجوده
ويعتقد امتناعه بل يترك في بقعة الامكان اي الاحتمال العقلي لا انه يعتقد امكانه الذاتي كيف ومن اقوالهم من تعود ان يصدق من غير دليل
فقد انسلخ عن الفطرة الانسانية **فصل** في ان العدم ليس رابطيا الفلاسفة المتقدمون على ان النسبة الحكمية في كل قضية موجبة
كانت او سالبة ثبوتية ولا نسبة في السوالب وراء النسبة الايجابية التي هي في الموجبات وان القضية مدلول السالبة ومفادها ليس الا
رفع تلك النسبة الايجابية وليس فيها حمل وربط بل سلب حمل وقطع ربط وانما يقال لها الحملية على المجاز والتشبيه وان لا مادة في
السوالب بحسب السلب بل بحسب الايجاب فلذلك لا يختلف المادة في الموجبة والسالبة بحسب النسبة الايجابية والسلبية خلافا
لما شاع بين المتاخرين المتفلسفين من ان في السالبة نسبة سلبية هي غير النسبة الايجابية وان المادة كما يكون بحسب النسبة الايجابية

كذلك يكون بحسب النسبة السلبية وان مادة النسبة السلبية مخالفة لمادة النسبة الايجابية ولا يخلو شيء منهما من المواد الثلث الا ان المشهور
عابينها في الثوابت لفضلها وشرفها ولانخراطها بعينه في السوالب فيها فان واجب العدم ممتنع الوجود وممتنع العدم واجب الوجود وممكن
العدم ممكن الوجود فيجب عليك ان تعلم ان المادة هي حال المحمول في نفسه عند الموضوع من وجوب صدقه او امتناعه او امكانه وهي في مطلق
الهليات البسيطة ترجع الى حال الموضوع في وجوده بحسب قوة الوجود ووثاقة الجوهر او ضعف الذات وسخافة الحقيقة او بطلان التحقق
وفساد الهوية لا حال المحمول في نسبته الى الموضوع وثبوته له باعتبار وثاقة النسبة او ضعفها او فسادها وليس في السالبة الا انتفاء الموضوع
في نفسه وانتفاء المحمول عنه على انه ليس هناك شيء هو الانتفاء او ليس شيء شيئا لا ان هناك شيئا هو الانتفاء او له شيء هو الانتفاء فليس
شيء يكون مكيفا باحدى الكيفيات الثلث فالمادة التي تسمى عند الاوائل بالعنصر هي حال الموضوع في نفسه بالايجاب في الجوهر من استحقاق
دوام الوجود ودوام اللاوجود او لا استحقاق دوام الوجود ودوام اللاوجود او حال المحمول في نفسه بالقياس الايجابي الى الموضوع وكون
نسبة الامكان الى الوجوب والامتناع نسبة نقص الى تمام ونسبة ضعف الى قوة وفتور الى وثاقة انما يتبين حق التبيين في هذا الكتاب
وعلى فلسفتنا كما يقع اليه الاشارة في عدة مواضع ولو دل على العنصر بلفظ لكان يدل بالجهة وقد يكون العقد ذا جهة تخالف العنصر اذ
العنصر يكون بحسب نفس الامر والجهة بحسب البيان والتصريح به بالفعل فقد بان ان السالبة توجد لمحمولها الحال التي له عند الموضوع
بالنسبة الايجابية بعينها فان محموله عند الايجاب يكون له استحقاقية احد الامور المذكورة وان لم يكن اوجبت وما يتوهم ان العقد
الثابت على تقدير جعل العدم محمولا غير الثابت على تقدير جعل الوجود محمولا فكذا الثابت على تقدير جعل العدم رابطة يكون غير
الثابت على تقدير جعل الوجود رابطة منفسخ بان هذا الوهم ناش عن اخذ قولنا زيد معدوم مثلا قضية موجبة وعن الغفلة من
انه ينقلب بذلك عن ان يكون سلبا لقولنا زيد موجود فيرجع الحكم الى ايجاب سلب الوجود والقضية الى موجبة سالبة المحمول
فلاجل ذلك تختلف القضيتان بحسب العنصر فاي مفهوم اخذ من المفهومات فان له بما هو محمول حالا عند الموضوع المعين بالنسبة
الايجابية لا يتغير ذلك الحال عند سلب تلك ولا ينبغي ان يؤخذ زيد معدوم حين ما يرام سلب وجوده في نفسه حكما ايجابيا
بل يجب ان يعنى به انتفاؤه في نفسه وسلب ذاته في وجوده ليكون القضية من سوالب الهليات البسيطة لا ثبوت سلب الوجود له
حتى يصير من الهليات المركبة الايجابية ولا سلب الوجود عنه حتى يكون من سوالب الهليات المركبة ومن لم يفرق بين مفاد الهليتين
وظن ان طبيعة العقد مطلقا يستدعي ثبوت شيء لشيء او سلب شيء عن شيء لم يمكنه ان يصدق بان قولنا الانسان موجود او وجد
الانسان مثلا يفيد تحقق ذات الانسان لا تحقق امر له هو وجوده وكذلك قولنا عدم الانسان يعطي بطلان ذاته لا انسلاب صفة
عنه هي الوجود واما قولنا الانسان كاتب او كتب الانسان يعطي ثبوت صفة له هي الكتابة وكذا قولنا الانسان ساكن الاصابع يفيد
انسلاب صفة عنه هي الكتابة وعدم الفرق بين الهليتين من علل الطبيعة الانسانية وامراضها التي يجب ازالتها والتدبير في خلاصها
لئلا يضطر الى استثناء المقدمة الكلية القائلة بفرعية وجود الثابت لوجود المثبت له في جملة الهليات البسيطة كما سبق ذكره
في اوائل الكتاب **تتمة تحقيقية** واذ قد تحقق لديك ان السلب بما هو سلب ليس له معنى محصل يثبت له او به او يرفع عنه وبه
معنى على سبيل الوجوب او الامتناع او الامكان فقد دريت انه لا يكون نسبة سلبية مكيفة بضرورة او دوام او فعلية او امكان او
او غير ذلك بل انما يؤول معنى ضرورية النسبة السلبية الى امتناع النسبة الايجابية التي هي نقيضها ومعنى دوام النسبة السلبية سلب
تلك النسبة الايجابية في كل وقت وقت على ان يعتبر ذلك في الايجاب ويجعل السلب قطعا له بذلك الاعتبار فيرفع بحسب اي جزء فرض
من اجزاء الاوقات فاذن ليس الفرق بين السالبة الضرورية وسالبة الضرورية او بين السالبة الدائمة وسالبة الدائمة مثلا الا على ما
اشتهر في الحكمة العامية بل على طريق الحكمة النقية الممحصة وكذلك قياس ساير الموجهات وقياس المطلقة التي هي مقابلة لها لان
الاطلاق عدم التوجيه والتقابل بينهما تقابل العدم والملكة فان السالبة المطلقة هي بعينها سالبة المطلقة ولا سبيل لصاحب
التاييد العلي الى فصل اطلاق السلب عن سلب الاطلاق واطالة الكلام في بيانه خارج عن طور هذا الكتاب اذ غرضنا فيه بيان
طريق الوصول الى الحق وكيفية السير الى الله وانما كغاية الى صناعة الميزان **فصل** في ان الحكم السلبي لا ينفك عن نحو من وجود طرفيه
ان محمول العقود الحملية سواء كانت موجبة او سالبة فقد يكون ثبوتيا وقد يكون عدميا في الخارج واما في الذهن فلا بد وان يكون
حاضرا موجودا لاستحالة الحكم بما لا يكون حاضرا عند النفس واما موضوعها سواء كانت موجبة او سالبة فلا بد وان يكون له وجود

فى النفس لاستحالة الحكم على ما لا يكون كذلك واما فى الخارج فكذلك اذا كان الحكم بالايجاب بحسب ظرف الخارج لاستدعاء الحكم بحسب اى ظرف
وجود الموضوع فيه لان ثبوت شئ لشئ فى اى موطن كان يتفرع على ثبوته فى نفسه اللهم الا اذا كان المحمول فى معنى السلب المطلق نحو زيد معدوم
فى الخارج او شريك البارى ممتنع فانه وان نسب الى الخارج لكنه نفس السلب عن الخارج فكانه قيل زيد المتصور فى الذهن ليس فى الخارج واذا
كان الحكم بالسلب فى الخارج فلا يقتضى نفس الحكم وجود الموضوع فيه لجواز سلب المعدوم والسلب عن المعدوم هذا بحسب خصوص طبيعة السلب
بما هو سلب لا بما هو حكم من الاحكام الواقعة فى النفس الانسانية فقولهم ان موضوع السالبة اعم من موضوع الموجبة المعدولة او السالبة المحمول
ليس معناه ان موضوع السالبة يجوز ان يكون معدوما فى الخارج دون موضوع الموجبة اذ موضوع الموجبة قد يكون معدوما فى الخارج
كقولنا شريك البارى ممتنع واجتماع النقيضين محال ولا ان موضوع الموجبة يجب ان يتحقق او يتمثل فى وجود او ذهن دون موضوع
السالبة اذ موضوع السالبة ايضا كذلك بل بمعنى ان السلب يصح عن الموضوع الغير الثابت بما هو غير ثابت اصلا على ان للعقل ان
يعتبر هذا الاعتبار فى السلب ويؤخذ موضوع السالبة على هذا الوجه بخلاف الايجاب والموجبة فان الايجاب وان صح على الموضوع غير الثابت
لكن لا يصح عليه من حيث هو غير ثابت بل من حيث له ثبوت ما لان الايجاب يقتضى وجود شئ حتى يوجد له شئ آخر ولهذا يجوز ان يقال
المعدوم ليس من حيث هو معدوم بشئ ولا له من هذه الحيثية شئ بل من حيث له وجود وتحقق فى ظرف ما وايضا يجوز نفى كل ما هو غير
الثابت عن الموضوع من حيث هو غير ثابت بخلاف اثبات كل ما يغايره عليه من تلك الحيثية بل اثبات شئ ما يغايره عليه من تلك الحيثية
اللهم الا اذا كان امرا عدميا او محالا فانه اذا كان ذلك لم يكن صدق الحكم من حيث خصوص المحمول ايضا الوجود الموضوع كما انه يستدعيه
من حيث النسبة الايجابية فلذلك اشتهر ان موضوع السالبة اعم من موضوع الموجبة وهو غير صحيح الا ان يصار الى ما نقدمنا ويراد بالعموم
العموم على ما سيجئ ذكره وليس معنى كلامهم على ما فهمه الجمهور ان العموم انما هو لجواز كون موضوع السالبة معدوما فى الخارج دون
الموجبة واما ما قيل ان موضوع السالبة ان كان اعم من موضوع الموجبة المعدولة او السالبة المحمول لم يتحقق التناقض لتفاوت افرادهما
وان لم يكن اعم زال الفرق فنقول هو اعم بالاعتبار المذكور ولا يلزم منه تغاير الافراد اذ العموم بمعنيين والاعمية بحسب الاعتبار المذكور
لا يوجب بطلان التناقض ونفى الاعمية بحسب الافراد لا يستلزم زوال الفرق لكون الموضوع فى السالبة اعم اعتبارا وان لم يكن اكثر ثبوتا

تذكرة فالموجبة بحسب الموضوع اخص من السالبة مع مساواتهما الاتفاقية لتحقق جميع المفهومات والاعيان الثابتة
فى المبادى العالية ولاستدعاء مطلق الحكم الوجود الا ترى ان المجهول مطلقا لا حكم عليه بنفى او اثبات والشبهة به عليه مندفعة بما
ذكرناه من الفرق بين الحملين اذ الشئ قد يكذب عن نفسه باحدهما ويصدق عليه بالاخر على ان الفرق لا يجرى الا فى الشخصيات والطبيعيات
لا اشتمال المحصورات على عقد وضع ايجابى هو اتصاف ذات الموضوع بالعنوان بالفعل فان قولنا كل ج ب ليس معناه الجيم الكلى والاكثر
طبيعة او كلية او كله وهو ظاهر بل معناه كل ما يوصف بجيم ذهنا او عينا دائما او غير دائم مجتاب او لا **فهوب اعضالات**
والانحلالات ومن الشكوكات الواقعة فى هذا الموضع التى ربما زاحم السائر الى الله تعالى فى سيره ويعوقه عن السلوك اليه تعالى
ان السالبة المحمول اعم من الموجبة المحصلة لصدقها بانتفاء الموضوع بخلاف الموجبة وقد يكون نقيض المفهوم مما لا يصدق على شئ
مما بحسب الواقع كاللاشئ واللامعلوم واللاممكن العام وسائر نقايض المفهومات الشاملة فلا ينتظم الاحكام الميزانية لصدق سلب
نقيض الاخص عما يفرض صدق نقيض الاعم عليه اذا كان معدوما فيلزم صدق قولنا ليس بعض اللاجوهر بلا حيوان بانتفاء ذلك البعض
وكذلك الحال فى نقيضى المتساويين فيصدق بعض اللاجسم ليس بلا متحيز لانتفائه فى نفسه وتتزلزل بذلك قاعدة تعاكس الاعمية
والاخصية فى نقيضى الاعم والاخص ويختل الحكم بتساوى نقيضى المتساويين وانعكاس الموجبة الكلية كنفسها بعكس النقيض وغيرها
مما فى القاعدة بنقايض المعانى الشاملة واجابوا عنه فى المشهور بان احذوا الربط فى السوالب على انه ايجاب لسلب المحمول وفصلوا الكون
السالبة المحمول عن الموجبات فى استدعاء وجود الموضوع والحقوها بالسوالب فى عدم الاستدعاء وخصصوا الاحكام بما عدا نقايض
الطبايع العامية جميع هذه الاراء من مجازفات المتاخرين المتشبهين بالحكماء من المقلدين الذين ليس لهم قدم راسخ فى العلم والعرفان
وسبيل الحكمة فى ذلك العقد ما اشرنا اليه سابقا ان اعمية السالبة من الموجبة فى باب استدعاء الوجود للموضوع وعدمه ليست
بحسب الشمول الافرادى بل بحسب التناول الاعتبارى اى لا بمعنى انها بحيث يكون لاحديهما يصدق على فرد من الموضوع حيث يكذب
عنه الاخر بل بمعنى ان احديهما تصدق على شئ باعتبار لا يصدق عليه الاخرى بذلك الاعتبار وان كان الموضوع فيهما جميعا مما يلزم

ان يكون موجودا بنحو من الانحاء وان الايجاب سواء كان عدوليا او تحصيليا يقتضى ثبوت الموضوع بالوجه المقرر المفصل فى موضعه فمعنى صدق
العقود لا بد من مطلق الثبوت عينيا كان او عقليا او تقديريا وما يصدق الحكم معه فى السوالب هو ما يقابله وبذلك ينحسم مادة الشبهة فى صدق
تلك الاحكام حقيقة واللازم وجود موضوعاتها بحسب الفرض والتقدير ومطابق الحكم ومصداق العقد فيهما انما هو كون عنوان الموضوع
بحيث لو تحقق شئ او صدق عليه تحقق فيه او صدق عليه المحمول وانما يلزم الوجود الخارجى او الذهنى لو حكم فى تلك القضايا بثبوت المحمول
للموضوع فى العين او فى العقل على البت وليس هكذا والعموم بين المفهومين ليس معناها ومقتضاها الا كون احدهما بحيث لو وجد فى مادة
وجد الاخر فيها كليا دون العكس والمساوات كونهما كذلك من الجنسين كليا وليس فى ذلك لزوم الاجتماع فى مادة ما بحسب الواقع بالفعل ولا
شبهة لرجل منطقى ان الامر فى تلك الطبايع الشاملة على هذه الشاكلة كيف والكلى الذى يجرى عليه هذه الاحكام ليس مفهومه مما يحتاج الى
وجود فرد له فى العين او فى النفس وكذا حاله مع عروض تلك النسب واحكامها له بالقياس الى كلى آخر فى عدم توقفها الى وجود موضوعات
الاحكام فى شئ من الاوعية والمواطن ومنها انه صدق قولنا كل ممكن بالامكان الخاص فهو ممكن بالامكان العام وهذا ظاهر وصدق
ايضا قولنا كل ما ليس بممكن بالامكان الخاص فهو ممكن بالامكان العام لانه اما واجب بالذات او ممتنع بالذات وكل منهما ممكن عام فلو وجب
ان يكون نقيض العام مطلقا اخص من نقيض الخاص كذلك يلزم المقدمة الاولى كل ما ليس بممكن عام فهو ليس بممكن خاص وصار صغرى
للمقدمة الثانية ينتج كلما ليس بممكن عام فهو ممكن عام وانه تناقض مستحيل وكذلك يلزم الثانية كلما ليس بممكن عام فهو ممكن خاص وصار
صغرى للاولى ينتج ايضا كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن عام وانه تناقض واجاب عنه الحكيم الطوسى بان الممكن العام ينقسم الى قسمين
هما مانعا الجمع والخلو واذا اطلق بحيث يشمل القسمين فسلبه يكون خارجا عن النقيضين واذا تقرر ذلك فنقول القياس الاول
من القياسين المذكورين وهو قولنا كل ما ليس بممكن عام فهو ليس بممكن خاص وكل ما ليس بممكن خاص فهو ممكن عام ليس فيه الحد الاوسط
مكررا لان المراد بما ليس بممكن خاص فى الصغرى ما هو خارج عن النقيضين معا وفى الكبرى ما هو داخل فى احدهما واما القياس الثانى
وهو قولنا كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن خاص وكل ما هو ممكن خاص فهو ممكن عام فصغراه كاذبة لان عكس نقيض قولنا كل ما ليس بممكن
خاص فهو ممكن عام ليس هو هذه الصغرى بل عكس نقيضه ان كل ما ليس بممكن عام فهو ليس بممكن خاص والمراد منه ما هو خارج عن النقيضين
لا الممكن الخاص الذى هو داخل فى احدهما فاعيد القول فى السؤال بان الخارج عن النقيضين الذى يعبر عنه بليس ليس بشئ اصلا فلا يمكن
ان يحمل عليه شئ حتى يكون اخص من شئ فاذن كيف يكون ما ليس بممكن خاص اعم منه فافاد الجواب شيئا بان ما ليس بممكن خاص يصدق
مع الذى ليس بشئ اصلا الذى يعبر عنه بانه ليس ومع الداخل فى طرفى النقيض اى الواجب بذاته والممتنع بذاته ولا يراد بكونه اعم الا هذا
وبعض سادة اعاظم الحكماء فصل الكلام فى هذا المقام قائلا بان الامكان العام ما هو بلازم سلب ضرورة عدم الشئ فانه سلب
الضرورة عن الجانب المخالف فى الجانب المخالف اما عدم ما يتصف بذلك الامكان اعنى النسبة ان كان الامكان جهة او عدم ذات
الموضوع اعنى انتفائه فى نفسه ان كان الممكن هو المحمول وضرورة عدم كل مفهوم هى امتناع ذلك المفهوم فالامكان العام سلب امتناع
ذات الموضوع او سلب امتناع الوصف العارض له وهو النسبة وعلى التقديرين لا يصدق الممكن العام على الممتنع وجمهور الناس
يضعون ان الجانب المخالف هو ما يخالف الواقع من طرفى الوجود والعدم فالمخالف فى الواجب هو العدم وفى الممتنع هو الوجود والممكن
يقع عليهما فان اريد بالممكن العام المعنى الاول لم يصدق قول المتشكك الممتنع بالذات ممكن عام وان اريد ما يوضع عند الاكثرين
فيقال اما ان يعتبر فى كل من الواجب والممتنع ضرورة احد الطرفين فقط فيكون ما ليس بممكن خاص منقسما الى ثلثة اقسام واجب وممتنع
وضرورى الطرفين فلا يصح ان ما هو ضرورى الطرفين مسلوب الضرورة عما هو غير واقع من طرفيه واما ان يعتبر فى كل منهما
ضرورة احد الطرفين بلا شرط الخر من اعتبار ضرورة الطرف الاخر وعدمها فلا يصح ان كل ممتنع مسلوب الضرورة عما هو غير واقع
من طرفيه اذ ضرورى الطرفين ممتنع وليس يصح فيه ذلك وصاحب درة التاج اراد مناقضة قولهم كل ما ليس بممكن بالامكان الخاص
فهو ممكن بالامكان العام بانه لا يصدق على المهية من حيث هى هى الممكن بالامكان الخاص ولا يصدق عليها من تلك الحيثية
الممكن بالامكان العام ايضا وهذه المناقضة غير مرضية اذ المراد الصادق بحسب نفس الامر وان لم يكن بحسب بعض مراتب المهية
فى نفس الامر من الاعتبارات العقلية **فصل** فى ان العدم الخاص بنحو هل يجوز اتصاف الواجب بالذات به المشهور من اقوال
الحكماء ان بعض انحاء الوجود بخصوصه مما يمتنع بالنظر الى الحقيقة الواجبة وذلك مما لا ابا فى كونه واجب الوجود بالذات

كما ان امتناع نحو من الوجود للممكن لا يخرجه عن حد الامكان الذاتي ولا ينافيه بل يؤكده ويقرر امكانه وكذلك امتناع نحو من العدم بخصوصه بالقياس الى ذات الممكن مما لا يأبى عنه طبيعة الممكن ومفهوم الامكان وكذا امتناع بعض انحاء العدم بالقياس الى الممتنع بالذات كالعدم المسبوق بالوجود اولا يرى ان انحاء الوجودات الامكانية مما يمتنع اتصاف الواجب به وكذا الوجود الحادث والوجود الزائل والوجود الجسماني والوجود الحلولي والعرضي وبالجملة الوجود اللاحق وانما ذلك لخصوصيات القيود النقصانية والاوصاف العدمية وان بعض انحاء الوجود يمتنع على بعض الممكنات وبعضها على الجميع اما الثاني فكالوجود الواجبي على الجميع واما الاول فكالوجود الجوهري على الاعراض والوجود المفارقي على المادي والوجود القار على الغير القار وكذا يمتنع على الغير القار بالذات بحسب ماهيته ان يكون له عدم سابق على وجوده او وجود بعد عدمه او عدم بعد وجوده قبلية وبعدية مقدارية زمانية لا اجتماع بحسبهما بين القبل والبعد وان لم يمتنع الوجود ولا العدم مطلقين عليه وكذا العدم الدهري رفع الوجود المحقق في وعاء الواقع بعد اعتبار وقوعه وتحققه عن موضوعه بحسب ما هو فيه من الجهات والاعتبارات الزمانية والمكانية والوضعية ممتنع على كافة المكنات امتناعا وصفيا لا ذاتيا **نقد وتلويح** اما ان بعض انحاء الوجود يمتنع على الواجب بالذات من حيث كونه مصحوبا بالقصور والنقص فمما لا شبهة فيه واما امتناع اتصاف الواجب تعالى من حيث كونه وجودا مطلقا فمنظور فيه كيف والوجود بما هو وجود طبيعة واحدة بسيطة لا اختلاف فيها الا من جهة التمام والنقص والقوة والضعف والنقص والضعف مرجعهما الى العدم فكل مرتبة من مراتب الوجود يكون دون المرتبة الواجبية فهي ذات اعتبارين اعتبار سنخ الوجود بما هو وجود واعتبار عدم بلوغه الى الكمال ونزوله عن الغاية فباحد الاعتبارين يمتنع اتصاف الواجب تعالى به وبالآخر يجب اما الاول فظ واما الثاني فلان واجب الوجود من جميع الجهات كما مر وايضا نقول لو امتنع طور من اطوار الوجود عليه تعالى باعتبار طبيعة الوجود مع قطع النظر عن خصوصية قيده العدمي لزم ان يتحقق في ذاته جهة امتناعية بالقياس الى طبيعة الوجود بما هو وجود مع الجهة الوجوبية التي كانت له فيلزم تركيب الجهات والاعتبارات في ذاته بذاته تعالى شانه عن ذلك علوا كبيرا لا يقال هذا النحو من التكثر والاختلاف لو استحال عليه تعالى من اجل كونه مستلزما للتركيب في ذاته على ما قررت للزم مثل هذا التركيب فيه ايضا من اعتبار جهتي وجوب الوجود وامتناع العدم لانا نقول هذان الاعتباران غير مستلزمين للتركيب بوجه لعدم تخالف الجهتين فيهما بخلاف ما نحن بصدده والفرق بين القبيلين متحقق لان حيثية وجوب الوجود هي بعينها حيثية امتناع العدم بلا تغاير واختلاف لا في الذات ولا في الاعتبار لان ذاتا واحدة بحسب فرد وحدتها وبساطتها مصداق لصدق هذين المفهومين بخلاف ما نحن فيه فان ذاتا واحدة بالقياس الى معنى واحد لا يكون لها اقتضاءان متخالفان متنافيان بضرورة من الفطرة الانسانية وهذا الاصل من جملة الاصول التي يقرر ما نحن بصدده من كون جميع الموجودات بحسب هوياتها رشحات وفيوض ورقائق للوجود الالهي وتجليات وشئونات للحق الصمدي واما كون بعض انحاء العدم ممتنعا للممكن بالذات وللممتنع بالذات فهو ايضا محل بحث فان العدم مما لا امتياز فيه حتى يمتنع بعضه دون بعض آخر كما مر بل ربما كان هذه الاوصاف العدمية مما يستتبعها بعض الاوصاف الوجودية على سبيل الاستتباع والاستجرار فالحق ان امتناع العدم المسبوق بالوجود للممتنع بالذات يرجع الى امتناع ذلك الوجود السابق عليه فانه اذا امتنع السابق على شيء امتنع اللاحق ايضا باعتبار كونه لاحقا به اذ اللاحقية لا تنفك عن السابقية واذا اتصف اللاحق بالشيء بالامتناع لا بالذات بل باعتبار الملحوق كان امتناعه تابعا لامتناع الملحوق به فيكون امتناع العدم اي عدم كان للممتنع بالذات امتناعا بالعرض وههنا شك مشهور استصعبوه وقد سهل اندفاعه بما حققناه من ان الواجب بالذات ما يجب له طبيعة الوجود مطلقا والممتنع بالذات ما يمتنع عليه طبيعة الوجود كذلك على الوجه الذي بيناه وذلك الشك هو ان الزمان اذا امتنع عليه لذاته العدم السابق واللاحق لزم ان يكون الزمان واجب الوجود لذاته تعالى القيوم الواجب بالذات عن التغير علوا كبيرا واجابوا عنه بان الواجب بالذات هو الذي يمتنع عليه جميع انحاء العدم والزمان ليس كذلك اذ لا استحالة في ان يكون منعدما بالكلية ازلا وابدا وهذا مع انه لا يوافق اصولهم حيث تقرر عندهم وصرحوا بان الوجود الامكاني يمتنع عليه تعالى يرد عليه ايضا ان الوجود الذي يكون للزمان في مقابلة العدم السابق واللاحق يلزم ان يكون واجبا له فيلزم استغناؤه عن العلة في استمرار وجوده ومن اصولهم ان الممكن كما يحتاج الى العلة في وجوده الحدوثي يحتاج اليها في وجوده البقائي ثم تكلفوا في الجواب عنه بان مقابل العدم المتقدم او المتاخر للشيء هو رفع العدم المتقدم او رفع العدم المتاخر وهذا المعنى اعم من الوجود الاستمراري لامكان صدقه على ذلك وعلى عدمه راسا ازلا وابدا فصدق رفع العدم اللاحق للزمان على عدمه المطلق ونحن بعون الله تعالى مستغنين عن هذه التجشمات فان مناط الوجوب

الذاتي في فلسفتنا هو ضرورة طبيعة الوجود المطلق بما هو وجود مطلق وملاك الامتناع الذاتي هو ضرورة رفع طبيعة الوجود مطلقا وتحقق طبيعة كلية من الطبايع العامة المتواطئة وان كان يتحقق فرد من افراده وارتفاعها بارتفاع جميع الافراد لها لكن الوجود الذي شموله وانبساطه من حيث عروض الكلية والعموم له بل له اطلاق وشمول بنحو آخر سوى العموم على ما يعلمه الراسخون في العلم فوجوب حقيقته كما يستلزم وجوب جميع شعبه ومراتبه وفروعه وامتناع هذه الحقيقة يستلزم امتناع جميع مراتبه وانحائه وتجلياته فالزمان بهويته الاتصالية التي هي افق التجدد والتقضي وعرش الحوادث والتغاير شان واحد من شئون العلة الاولى ومرتبة ضعيفة من مراتب نزول الوجود فيكون اضعف الممكنات وجودا واخس المعلولات رتبة ويمكن ان يجاب عن الاخير بان الامر التدريجي الوجود بالذات كالزمان المتصل وما يتكمم به كالحركة القطعية ليس له بقاء حتى يحتاج في بقائه الى سبب بل زمان تحققه بعينه ليس الا زمان حدوثه وهو ما يحدث ذاته وهويته الاتصالية شيئا فشيئا سواء كانت متناهية الاتصال كالحركة المستقيمة العنصرية او غير متناهية كالدورات الاكرية العرشية فاذا كانت اوقات بقاء شيء بعينها اوقات بقاء حدوثه بمعنى ان لا بقاء له في الحقيقة الا التدرج في الحصول والانتظار في اصل الكون فلا يسع لقائل ان يقول ان الزمان في بقائه اهو محتاج الى العلة ام مستغن عنها ولنا ايضا وجه آخر في هدم اساس الشبهة المذكورة وهو ان وجود الزمان والحركة المتكمة به ليس كوجود غيرهما من الاعراض التي لها ماهية متحصلة اذ الحركة بما هي حركة ليس حقيقتها ومعناها الا طلب شيء من الكمالات والاشتياق اليه وليست هي شيئا يحصلها انما الشيء ما يطلب ويشتاق اليه ويصلح لان يطلب ويشتاق اليه لا ما يكون ماهيتها نفس الطلب للشيء والاشتياق اليه والزمان ليس الا مقدار الطلب والاشتياق وعدده فهما ماهيتان ما دمنا اخذناهما على هذا الوجه الذي هو مقتضى ذاتيهما فلا يمكن الحكم عليهما بان شيئا منهما كيف نسبة الوجود اليه من الضرورة واللاضرورة والدوام واللادوام والانقطاع واللاانقطاع بل بما في الاتصاف بهذه الامور انما يكونان على سبيل الاستتباع والعرض وان لم تكونا ماخوذين على هذا الوجه فقد انسلخا عن ذاتيهما وصار كل واحد منهما شيئا آخر له حكم آخر بعد ان استونف النظر في ذاته يظهر حكمه وكونه من اي طبيعة من الطبايع **فصل** في ان الموقوف على الممتنع بالذات لا يلزم ان يكون ممتنعا بالذات ان توقف شيء على محال بالذات لا يقتضي استحالة الموقوف استحالة ذاتية بل انما بالغير فقط لانه استحالة الموقوف عليه بالذات واما ان الموقوف عليه ان كان موصوفا كالممتنع بالذات والموقوف صفة كالامتناع بالذات كان استحالة الذات ملزوم استحالة الموقوف بالذات فذلك لخصوص الموصوف بما هو موصوف بالذات والصفة بما هي صفة كما قيل واقول منشأ ذلك ان اتصاف الشيء بالوجود ومقابله ليس كاتصاف القابل بالمقبول له وبعدمه ولا كاتصاف عدم القابل بعدم المقبول حيث يجب ان يتاخر الصفة عن الموصوف وجودا كان او عدما وذلك كاتصاف الجسم بالبياض واللابياض بان يكون للموصوف ثبوت وللصفة ثبوت آخر متفرع عليه ثم يتصف الموصوف بتلك الصفة بعد تحقق ذاته بذاته وكذا في اتصاف عدم الجسم بعدم البياض فان ثبوت الوجود لشيء موضوع وحمله اياه هو بعينه ثبوت ذلك الموضوع فلا اتصاف ولا ناعتية ههنا الا بحسب التحليل العقلي كما مر تحقيقه وكذا عدمه عنه هو عبارة عن عدمه في نفسه لا عدم شيء آخر عنه فاذن كما ان اتصاف الوجود بالوجوب هو بعينه اتصاف الشيء الموجود بذلك الوجود بالوجوب من غير تابعية ومتبوعية هناك في نفس الامر الا بحسب نحو من الملاحظة فكذا اتصاف العدم للشيء بالامتناع هو بعينه اتصاف ذلك المعدوم بالامتناع وكذا حال اتصاف ذلك الوجوب بوجوب آخر وحال اتصاف ذلك الامتناع بضرورة ثبوت الامتناع وهكذا الى ان ينقطع بانقطاع الاعتبار العقلي ففي جميع هذه الاوصاف اتصاف الموضوع بصفة منها عين اتصاف وصفه بتلك الصفة او ما يلزمه من غير توقف وتابعية ومتبوعية ولاحقية وملحوقية فالحق عندنا ان الموقوف على المستحيل بالذات من حيث انه متوقف عليه لا من حيث انه عينه يكون دائما مستحيلا بالغير لا بالذات كما ان الواجب بالغير لا يكون الا ممكنا بالذات لا واجبا بذاته ولا ممتنعا بذاته كما مر ويستعمل في مستانف القول ان ما اشتهر بين المجادلين ان المحال مما يستلزم محالا ليس يصح كليا بل انما يصح جزئيا اذا تحقق بين المحالين علاقة عقلية كما بين المحال بالذات والمحال بالغير اي الموقوف على امر ممتنع بالذات فلا استلزام بين كلاهما مستحيل بالذات كما لا استلزام بين واجبين كلاهما واجب بالذات لان الاستلزام بين شيئين لا يتحقق الا بمعلولية احدهما للآخر لا محالة اذ لا بد في التلازم اما كون احد المتلازمين علة والآخر معلولا او كونهما معا معلولي علة واحدة فاحد المتلازمين لا بد وان يكون معلولا بوجه والمعلول لا يكون الا ممكنا بالذات لما تحقق ان علة الاحتياج الى الغير والتوقف عليه هي الامكان لا غير فالممتنع

بالغير لا يكون الا ممكنا بالذات فلا تلازم بين المحالين الذاتيين وكما لا استلزام بين محالين ذاتيين فلا استلزام بين الشيء وما ينافيه
وهم وازاحة ولك ان تقول اذا بطل ان يستلزم مفهوم ما ممكن او محال ما ينافيه فاذن ما شان القياسات الخلفية حيث
حيث يثبت بها الشيء على فرض عدمه ويلزم فيها الشيء من فرض نقيضه كما يقال في اثبات عدم تناهي الكمية الغير القارة بالذات اعني
الزمان ان عدمه قبل وجوده قبلية زمانية لا يجتمع المتقدم بها مع المتاخر وكذا عدمه بعد وجوده هذه البعدية مستلزم لوجوده
وكما يقال في اثبات تناهي الكميات القارة اعني المقادير التعليمية باسرها ان لاتناهيها مستلزم لتناهيها فيقال لك ان
اردت انه يتبين هناك ان الممتنع المفروض الوقوع لو كان في نفس الامر حاصلا لكان عدمه واضعافها ولو كان المتحقق فيها هو نقيض
الشيء كان الشيء متحققا في نفس الامر وان الزمان لو كان عدمه واقعا قبل وجوده او بعد وجوده لم يكن معدوما قبل الوجود او بعد
فذلك من الاكاذيب المفتريات فان تلك المفروضات لو وقعت كانت بحسب تحققها مستدعية للوازمها مقتضية لاحكامها
وآثارها المختصة لا مناقضة لها منافية لاحكامها وآثارها وان اردت انه يتبين بالبيانات الخلفية انه لو فرض شيء من تلك
الامور مع بقاء ساير الاوضاع الممكنة الواقعة بحالها كان يلزم هناك من فرض ذلك الشيء مع اجتماع اوضاع اخرى ممكنة
ما يسوق الى ان هذا الفرض غير مطابق للواقع من حيث انه فرض لامر ونقيضه وفرض لعدم الشيء ووجوده معا فذلك ما دام في تلك
المواضع وليس فيها استيجاب استلزام الشيء ما ينافيه بل استيجاب امتناع الشيء لكون فرضه وضعا او وضعا مؤديا الى ما يقتضي
الوجود بحسب ساير الاوضاع الواقعة او الممكنة نقيضه فرضه بالحقيقة مساوق لفرض اجتماع المتنافيين عند التفتيش وبالجملة
الفرض الذي في البيانات الخلفية عبارة عن انه مفروض لا على انه محقق لانه قد فرض نفسه وان كان مع الامور التي يستلزم
نقيضه ولو كان فرضه ذلك الشيء على وجه انه فرض امر واقعي لوجب ان يوضع مع فرضه وضع جميع لوازمه وملزوماته ودفع جميع
مناقضاته ومنافياته ومنافيات لوازمه ومنافيات ملزوماته حتى يكون فرضه فرض امر واقعي وليس ما نحن فيه كذلك بل
يقال في بيان الخلف انا لو فرضنا ذلك الشيء وتصورناه لعلمنا تحقق نقيضه لانه لو تحقق هذا الشيء في الواقع لكان عدمه
متحققا في الواقع فاذن المستحيل المفروض في العقل بحسب تمثل مفهومه في الذهن يحكم عليه باستلزام ما هو مفهوم له لا اجتماع
المتنافيين ومفهوم اجتماع المتنافيين بما هما متماثلان في لحاظ الذهن ليس من المستحيلات بل من الممكنات كما وقعت الاشارة
اليه ثم يتبين ان مفهوم الملزوم ليس عنوانا لشيء من الاشياء الواقعة في عالم الامكان فيتدرج ذلك الى الاستدلال بانتفاء اللازم
على انتفاء الملزوم فيجعل الشرطية بحسب الوضع الفرضي ونفي لازمه جميعا موجبا لبطلان الفرض فيكون مجموع العقد الشرطي و
العقد الاستثنائي ملزوما للحكم باستحالة المفروض لا فرض المفروض فقط **تسجيل** انك قد سمعت سابقا وتحققت بان
بان الواجب بذاته لا يكون واجبا بغيره فاعمل رويتك واستعمل مثل ذلك البيان في الممتنع بالذات واحكم بان ما يمتنع بذاته يستحيل
ان يمتنع بغيره والا لبطل امتناعه ببطلان ذلك الغير وايضا لا يتصور لذات واحدة عدمان ولا امتناعان ولا يتصور ايضا عدم
واحد وامتناع واحد لذاتين كما لا يتصور لذات واحدة وجودان ولا وجوبان ولا وجود واحد وضرورة واحدة لذاتين فقد
ظهر ان كلا من الوجود والبطلان وضرورة الوجود وضرورة العدم لا يتكثر الا بتكثر الموضوعات ولا يتحد الا مع اتحاد الموضوع فاذن
يستحيل ان يكون امتناع مهية مفروضة بحسب الذات وبحسب الغير معا او على التبادل فالمستحيل بالذات يكون ضرورة عدمه
بحسب نفس ذاته فقط بتة فقد برغ ان كل ما بالغير من الوجوب او البطلان فموضوعه الممكن بالذات وقد علمت ان معنى الامكان الذاتي
يجب ان يتصور على وجه نسبته الى كل من الوجوب بالغير والامتناع بالغير نسبة النقص الى التمام حتى يستصح اتصاف الممكن باي منهما
وليعلم ويتذكر ان العقل كما لا يستطيع ان يطيق اشراق نور الاول تع ويتعقل كنه مجده وجلاله لغاية سطوع شمس كبريائه وفرط
ظهوره وفعليته كذلك لا يقدر ان يتعقل الممتنع بالذات لفرط نقصه وبلوغه اقصى غاية النقصان الى حيث تجاوز الشيئية فان
الشيء لا ينفك عن الوجود فما لا وجود له لا شيئية له والعقل الانساني يقدر على ادراك مهيات الاشياء وشيئياتها
ولا يقدر على تعقل الوجود الصرف الذي لا شيئية له كما في الواجب جل اسمه ولا على تعقل العدم الصرف الذي لا شيئية له ايضا بوجه
من الوجوه لكن هناك لفرط الكمال والفعلية وههنا لفرط النقصان والبطلان وكلما يقرب من الاول تع كان يقرب في ذلك
الحكم كالعقل الاول وما يتلوه وكلما يقرب من الممتنع كان يقرب منه في الحكم كالهيولى الاولى والحركة وما يقربهما وملخص القول

ان من المعلومات ما وجوده في غاية القوة مثل الواجب الوجود ويتلوه العقول المفارقة والجواهر الروحانية ومنها ما وجوده في غاية
الضعف شبيه بالعدم لكونه مخالطا للعدم مثل الهيولى والزمان والحركة ومنها ما يكون متوسطا بين الامرين وذلك مثل الاجسام
المادية عند القوم ومثل الاجسام التي في خيالنا عندنا اذ الجسم ما لم ينتزع صورته عن المادة نزعا لا يمكن العلم به كما سنحققه في مباحث
الحواس والمحسوسات والعقول البشرية ما دامت مدبرة لهذه الابدان العنصرية تعجز عن ادراك القسم الاول كما يعجز ابصار الخفافيش عن
ادراك نور الشمس لانه يبهر ابصارها وتعجز ايضا عن ادراك القسم الثاني لضعف وجود تلك الامور ونقصاناتها كما يعجز البصر عن ادراك
المدركات البعيدة والصغيرة في الغاية فاما القسم الثالث فهو الذي يقوى القوة البشرية على ادراكه والاحاطة به كمعرفة الابعاد
والاشكال والطعوم والالوان وسبب ذلك ان اكثر النفوس البشرية في هذا العالم مقامها مقام الخيال والحس والمدرك لا بد ان يكون
من جنس المدرك كما ان الغذاء لا بد وان يكون من جنس المغتذي فلذلك سهل عليها معرفة هذه الامور **فصل** في ان حقايق الاشياء
اي الامور الغير الممتنعة بالذات يمكن ان تكون معلومة للبشر وربما يوجد في بعض الكتب ان الحقايق المركبة يمكن معرفتها وذلك لاجل امكان
تعريفها باجزائها المقومة لها واما البسائط فلا يعقل حقايقها بل الغاية القصوى منها تعريفها بلوازمها وآثارها مثل ان يقال ان النفس
شيء محرك للبدن فالمعلوم منه كونه محركا للبدن فاما حقيقة النفس وماهيتها فهي غير معلومة ويحتجون على ذلك بان الاختلاف
في مهيات الاشياء انما وقع لان كل واحد ادرك لازما غير ما ادركه الاخر فحكم بمقتضى ذلك اللازم بحكم فانا لو عرفنا حقايق الاشياء
لعرفنا لوازمها القريبة والبعيدة لما ثبت من ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول ولو كان الامر كذلك لما كان شيء من صفات الحقايق
مطلوبة بالبرهان هذا ما قيل ولعل هذا القائل لم يفرق بين العلم بوجه الشيء وبين العلم بالشيء بوجه فان الاول يصلح موضوعا للقضية
الطبيعية ولا يسري الحكم عليه الى افراده فضلا عن لوازمه القريبة والبعيدة والثاني يصلح موضوعا للقضية المتعارفة ولكن يسري
الحكم عليه الى افراده الحقيقية بالذات دون افراده العرضية ولوازمه او ملزوماته الا بالعرض وسراية الحكم على الشيء بالذات الى
شيء اخر بالعرض لا يوجب ان يتعدى منه الى ثالث فكيف الى ما بعده ثم يجب لك ان تعلم ان العلاقة اللزومية بين الاشياء انما يتحقق
باعتبار وجوداتها لا باعتبار مهياتها اللهم الا في لوازم المهيات من حيث هي هي والمتمثل في الذهن من الموجودات الخارجية هي ماهياتها
ومفهوماتها لا هوياتها الوجودية واشخاصها العينية كما سبق فالمعلوم للعقل مهية الشيء المستتبع للوازمه العينية هو وجوده
العيني فلا يلزم من تعقل شيء من الاشياء الواقعة في العين تعقل لوازمه قريبة كانت او بعيدة وبهذا يندفع تلك الشبهة وقال الامام
الرازي في المباحث المشرقية ان الحقايق البسيطة يمكن ان تكون معقولة وبرهانه ان المركبات لا بد وان يكون تركيبها من البسائط لان
كل كثرة فالواحد فيها موجود وتلك البسائط ان استحال ان تكون معقولة كانت المركبات غير معقولة بالحد ويمكن ايضا ان تكون معقولة
ايضا بالرسم لان الرسم عبارة عن تعريف الشيء باللوازم وتلك اللوازم ان كانت بسيطة فهي غير معقولة وان كانت مركبة وبسائطها
غير معقولة فهي ايضا غير معقولة وبالجملة فالكلام فيها كالكلام في الملزومات فاذن القول بان البسائط لا يصح ان تعقل يوجب القول
بان لا يعقل الانسان شيئا اصلا لا بالحد ولا بالرسم لكن التالي باطل ظاهر البطلان فالمقدم مثله انتهى كلامه وفيه بحث اذ للقائل ان يقول
من اعترف ان المهيات المركبة معلومة لا يلزمه تسليم ان يكون معرفتها حاصلة من معرفة بسائطها الحقيقية اذ لا نسلم ان معرفة الشيء
المركب بحده عبارة عن معرفة اجزائه واجزاء اجزائه حتى ينتهي الى معرفة البسيط بل حد الشيء المركب لعله يكفي فيه معرفة اجزائه القريبة
ولو بالرسم وايضا لاحد ان يقول لا نسلم ان معرفة الاشياء المركبة لا بد ان يحصل من معرفة اجزائها سواء كانت قريبة او بعيدة بل ربما
يعرف بوجه اخر لا بكنهها ولا بالحد بل بالمشاهدة الحضورية او بالرسم من جهة آثارها ولوازمها فاذا انتقل الكلام الى كيفية معرفة تلك اللوازم
سواء كانت بسائط او مركبات انما يعرف بوجه من الوجوه لا بكنهها وحقايقها ومن قال ان البسائط غير معقولة اراد انها غير معقولة
بحقايقها وبحسب كنهها لا انها لا تعرف بوجه من الوجوه ولو بمفهوماتها العامة كالشيئية والممكنية وعبر بما بل الحق في هذا المقام ان يستفسر
من القائل بعدم كون البسائط غير معلومة ان كان المراد من البسيط مفهوما بسيطا او وجودا بسيطا فان اراد بها ان العقل لا يعرف الوجود
الخارجي بهويته الشخصية بصورة عقلية مطابقة له فذلك مما لا وجه له كما مر سابقا من تحقيق مباحث الوجود وان اراد ان العقل لا يعرف
مفهوما من المفهومات البسيطة فهو ظاهر البطلان فان العقل يدرك مفهوم الكون المصدري والشيئية ومفهوم الذي وما وغير ذلك
فاما ان يكون المعقول له من كل شيء مفهوما مركبا او بسيطا فان كان مفهوما بسيطا فهو اما كنه شيء بسيط او وجهه فعلى الاول يعقل كنه

ذلك الشيء البسيط وعلى الثاني ايضا عقل كنه ذلك الوجه بعينه وان لم يعقل كنه ذى الوجه اذ لو كان تعقل كل وجه بوجه آخر وهكذا فيتسلسل الوجوه وتعقلاتها الى غير النهاية او يدور فيلزم ان لا يعقل شيئا اصلا واللازم باطل فكذا الملزوم وان كان مفهوما مركبا كان المفهوم البسيط جزئه لا محالة لاستحالة تركب المفهوم من مفهومات غير متناهية متداخلة وعلى تقدير عدم التناهى فى المفهومات يكون المفهوم الواحد البسيط متحققا لان الكثرة وان كانت غير متناهية لابد فيها من وجود الواحد لانه مبدؤها واعلم ان الشيخ الرئيس ذكر فى التعليقات بهذه العبارة ان الوقوف على حقايق الاشياء ليس فى قدرة البشر ونحن لا نعرف من الاشياء الا الخواص واللوازم والاعراض ولا نعرف الفصول المقومة لكل واحد منها الدالة على حقيقته بل نعرف انها اشياء لها خواص واعراض فانا لا نعرف حقيقة الاول ولا العقل ولا النفس ولا الفلك ولا النار والهواء والماء والارض ولا نعرف ايضا حقايق الاعراض ومثال ذلك انا لا نعرف حقيقة الجوهر بل انما عرفنا شيئا له هذه الخاصة وهو انه الموجود لا فى موضوع وهذا ليس حقيقته ولا نعرف حقيقة الجسم بل نعرف شيئا له هذه الخواص وهى الطول والعرض والعمق ولا نعرف حقيقة الحيوان بل انما نعرف شيئا له خاصية الادراك والفعل فان المدرك الفعال ليس هو حقيقة الحيوان بل خاصيته ولازمه لزم والفصل الحقيقى لا ندركه ولذلك يقع الخلاف فى ماهيات الاشياء لان كل واحد يدرك غير ما يدركه الاخر فحكم بمقتضى ذلك اللازم ونحن انما نثبت شيئا مخصوصا عرفنا انه مخصوص من خاصية له او خواص ثم عرفنا لذلك الشيء خواص اخرى بواسطة ما عرفناه اولا ثم توصلنا الى معرفة انيته كالامر فى النفس والمكان وغيرهما مما اثبتنا انياتها لا من ذواتها بل من نسب لها الى اشياء عرفناها او من عارض لها او لازم ومثاله فى النفس انا رأينا جسما يتحرك فاثبتنا لتلك الحركة محركا ورأينا حركة مخالفة لحركات سائر الاجسام فعرفنا ان له محركا خاصا او له صفة خاصة ليست لسائر المحركات ثم تتبعنا خاصة خاصة ولازما لازما فتوصلنا بها الى انيتها الى آخر كلامه اقول تاويل كلامه ما اومانا اليه واقمنا البرهان عليه فى مباحث الوجود من ان افراد الوجود لا برهان عليها الا على ضرب من الحيلة برهانا شبيها باللم حيث ذكرنا ان حقيقة كل موجود لا نعرف بخصوصها الا بالمشاهدة الحضورية وفصول الاشياء عندنا عين صورها الخارجية فنحو انها لا تعرف الا بمفهومات وعنوانات صادقة عليها فتلك المفهومات وان كانت داخلة فى المفهوم المركب المسمى بالحد المشتمل على ما يسمى جنسا وما يسمى فصلا الا انها خارجة من نحو الوجود الصورى الذى به يكون الشيء حقيقة او ذا حقيقة والشيخ ذكر فى بعض مواضع الشفاء ما معناه ان فصل الحيوان ليس مفهوم الحساس بل جوهر نفسه التى بها تمام ذاته وهويته وحقيقته وكذا فصول سائر الانواع والاجناس والاول يسمى فصلا منطقيا والثانى فصلا اشتقاقيا لانه غير محمول على النوع المركب والمحمول عليه هو المفهوم الماخوذ منه وذلك بالحقيقة لازم من لوازمه ومن هذا الموضع يعلم ان للوجود اعيانا خارجية وليس عبارة عن مفهوم عقلى انتزاعى اضافى يتكثر بتكثر ما اضيف اليه كما زعمه المتاخرون وهذا الكلام من الشيخ كالنص على ما ادعيناه **فصل** فى اقسام الممكن الممكن ينقسم الى ما يكون ممكن الوجود فى ذاته والى ما يكون ممكن الوجود لشيء وكل ما هو ممكن الوجود لشيء فهو ممكن الوجود فى ذاته ولا ينعكس فان من الممكنات ما هو ممكن فى نفسه ولا يكون ممكن الوجود لشيء آخر بل اما واجب الوجود لشيء آخر كالصور للمواد والموضوعات للاعراض او ممتنع الوجود لشيء كالجواهر القائمة بانفسها ثم ما يكون ممكن الوجود فى ذاته فاما ان يكون امكان وجوده كافيا فى فيضانه من علته واما ان لا يكون وتحقيق هذا الكلام يحتاج الى مقدمة وهى ان جميع الممكنات مستندة الى سبب واجب الوجود لذاته من جميع الوجوه والحيثيات وقد فرغنا من بيانه فكل ما كان كذلك استحال ان يختص صدور بعض الاشياء منه دون بعض وان يختص بعض المستعدات بالفيضان منه دون بعض بل يجب ان يتساوى نسبته الى الكل ويكون عام الفيض بلا اخلال لكن البرهان قائم بان بعض الممكنات قبل بعض فى سلسلة العلية قبلية بالذات ونشاهد ايضا تقدم بعض الحوادث على بعض فى سلسلة المتعاقبات تقدما زمانيا فنقول هذا الاختلاف فى الافاضة والصدور ليس من قبل الواجب الوجود بالذات بل لاجل اختلاف الامكانات الذاتية فى الماهيات والاستعدادية فى القوابل فجميع الممكنات مشتركة فى ان لها امكانا فى انفسها وجهتها فان كان ذلك الامكان كافيا فى فيضان الوجود عليها من واجب الوجود فوجب ان تكون موجودة على سبيل الابداع من غير تخصيص بزمان دون زمان ومع ذلك يجوز ان يكون امكاناتها متفاوتة بالاولوية والاقدمية والاشدية فان امكان العقل الثانى ليس كامكان العقل الاول اذ وجوده يمتنع على العقل الثانى فبالحقيقة امكانه للوجود مطلقا يحصل فى امكانه للوجود الذى بعد العقل الاول كما ان امكان العقل الاول انما يكون بالقياس الى الوجود الذى بعد الوجود الواجب وهكذا فى ساير المبدعات وسياتى لك باقى هذا المقام من الكلام وان لم يكن مثل هذه الامكانات كافيا فى الفيضان بل لابد مع ذلك من شروط اخرى زائدة على اصل الماهية حتى تصير

مستعدا لقبول الوجود فلمثل هذا الممكن قسمان من الامكان احدهما ذاتى للماهية وهو كونه بحسب الماهية بحال لا يلزم من فرض وجوده ولا من عدمه محال والاخر استعدادى وهو ايضا هذا المعنى بالقياس الى نحو خاص من وجوده وذلك لا يحصل الا عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع فما قيل ان هذا معنى آخر من الامكان ليس بصحيح نعم هما مختلفان بالموضوع كما يستعلم فى مباحث القوة والفعل ثم اعلم ان تلك الشرائط لابد ان تكون سابقة على وجود هذا الممكن سبقا زمانيا والا لا يكون الحادث حادثا هف ولابد ان يكون لحصول هذا الاستعداد من حوادث سابقة لا تنتهى الى حد ولابد ايضا من امر متجدد الذات والهوية يكون حدوثه وانقضائه من الصفات الذاتية له ثم انه لابد من محل لتلك الحوادث ليصير بسببها تام القبول لما يحدث بعده وذلك هو المادة **المرحلة الثالثة فى تحقيق الجعل وما يتصل بذلك فصل** فى تحرير محل النزاع وتحديد تحرير الخلاف فى الجعل وحكاية القول فى ذلك الجعل اما بسيط وهو افاضة نفس الشيء متعلق بذاته مقدس عن شوب تركيب واما مؤلف وهو جعل الشيء شيئا وتصييره اياه والاثر المترتب عليه هو مفاد الهلية التركيبية الحملية فيستدعى طرفين مجعولا ومجعولا اليه ومن ظن ان ذلك ايضا يرجع بالاخرة الى جعل بسيط يتعلق بشيء واحد كنفس الثبوت او الصيرورة او الاتصاف او اتصاف الاتصاف وشبه ذلك فى بعض المراتب فقد اخطأ فان النسبة كالصيرورة او الاتصاف او غيرهما فى النحو الاخير من الجعل انما يتصور بين طرفيها على انها مرآة لملحوظيتها وآلة لملحوظية احدهما بالاخر لا على وجه يصير ملتفتا اليها بالذات فدخولها على الوجه المذكور فى متعلق الجعل يكون على التبعية لا على الاستقلال فاذا لوحظت على الاستقلال بالالتفات اليها من حيث انها فى حد ذاتها ماهية من الماهيات ذهنية او خارجية استونف القول فيها هل هى فى حد نفسها مفتقرة الى جاعل ام تستغنى عنه من تلك الحيثية ويفتقر اليه فى اتصافها بما لا يدخل فى قوامها والحاكم فى ذلك هو البرهان الذى نظير ذلك بحسب الكون الذهنى التصور والتصديق فان التصور نوع من الادراك لا يتعلق الا بماهية الشيء اى شيء كان والتصديق نوع آخر منه يستدعى امكانا طرفين وهما موضوع ومحمول بان يدخل النسبة بينهما فى متعلقه على التبعية الصرفة فاثر التصور حصول نفس الشيء فى الذهن واثر التصديق صيرورة الشيء شيئا ثم ان الجعل المؤلف يختص تعلقه بالعرضيات اللاحقة لخلو الذات عنها بحسب الواقع ولا يتصور تخلله بين الشيء ونفسه او بين الشيء وذاتياته كقولنا الانسان انسان والانسان حيوان لان كون الشيء اياه او بعض ذاتياته ضرورى والضرورى مستغن عن الجاعل لسنا نقول حصول نفس الشيء ونفس مقوماته مستغن عن العلة بالضرورة اذ هو حريم التنازع بين اصحاب المعلم الاول واتباع الرواقيين مع اتفاقهم على عدم انفكاك المقوم عن المقوم المطلق لصحة سلب المعدوم عن نفسه خلافا لطائفة من المتكلمين وقد سبقت حكاية بعض من هوساتهم فجمهور المشائين ذهبوا كما هو المشهور الى ان الاثر الاول للجاعل هو الوجود المعلول وفسره المتاخرون بالموجودية اى اتصاف ماهية المعلول بالوجود بالمعنى الذى ذكرناه لا ان الاثر الاول هو ماهية الاتصاف او ذات المعلول او نفس الوجود لاستغناء الماهيات بحقايقها التصورية عندهم من الجاعل وذهبت طائفة اخرى من الحكماء المعروفين بالاشراقيين الى ان اثر الجاعل وما يبدعه اولا وبالذات هو نفس الماهية ثم يستلزم ذلك الجعل موجوديتها بلا افاضة من الجاعل لا الوجود ولا الاتصاف لانهما عقليان مصداقهما نفس الماهية الصادرة عنه كان مصداق كون الذات ذاتا نفس الذات بدون الاحتياج الى امر آخر فانه اذا صدرت ذات المعلول كماهية الانسان مثلا عن العلة لا يحتاج بعد صدوره الى جاعل يجعل تلك الذات نفسها فهى مستغنية بعد صدورها من جاعلها عن جاعل يجعلها اياها ولا يتوهم ان كون الذات ذاتا لما كان متفرعا على نفس الذات والذات مجعولة محتاجة الى الجاعل ومجعولة له وكذا كونها موجودة على هذه الطريقة يحتاج الى الجعل السابق المتعلق بنفس الماهية لانا نقول فرق بين الاحتياج الناشى من الشيء بالذات وبين الاحتياج الناشى منه بالعرض وعلى سبيل الاتفاق فان صدق الذاتيات ولوازم الماهيات لا يحتاج الى جعل جاعل وتاثير مؤثر بل جعلها تابع لجعل الذات وجودا وعدما فان كانت الذات مجعولة كانت ذاتياتها ولوازمها مجعولة بنفس ذلك الجعل وان كانت الذات غير مجعولة كانت الذاتيات واللوازم لها غير مجعولة باللاجعل الثابت للذات وكما ان الضرورة الازلية تدفع الحاجة الى العلة كذلك الضرورة الذاتية والفرق بينهما بعدم الاحتياج التبعى فى الاول وثبوته فى الثانى فالجاعل يفعل ماهية الانسان مثلا ثم هو بنفسه انسان وحيوان وقابل التعلم لا بجعل مؤلف اصلا ولا بنفس ذلك الجعل البسيط كما ظنه المحقق الدوانى وتلاميذه زاعمين ان ذلك مذهب الاشراقيين وقولهم ذاتيات الماهيات مجعولة بعين جعلها ليس معناه ان كون الانسان انسانا وحيوانا اى مصداق حملهما عليه يتعلق بجعل الجاعل اياه بل انما ارادوا به ان جعل الماهية هو بعينه جعلها جعلا بسيطا بل الجعل البسيط يتعلق اولا بالذاتيات والمقومات ثم بالماهية واللوازم مترتبة عليها من دون تعلق الجعل بها بالذات وكذا

الحال على قاعدة مجعولية الوجود عند المشائين فى صيرورة نفس المهية وصيرورة نفسها اياها او ذاتياتها وصحة سلب المعدوم عن نفسه انما يستند عما استلزام حمل الشئ على نفسه تعلق الجعل به ذاتا او وجودا على اختلاف القولين لا الاحتياج اليه **فصل** فى الاشارة الى مناقضة ادلة الزاعمين ان الوجود لا يصلح للمعلولية ان قدماء الفلاسفة لم يورثوا اخلافهم حجة على صحة شئ من المذهبين بل الظاهر ان كلا من الفريقين ادعوا بداهة دعويهم اذ لم نجد فى كلام الاوائل برهانا على شئ منهما بل اقتصروا على مجرد اشارات وتنبيهات وربما احتج بعض الناس على كون الوجود غير صالح للمعلولية بوجوه من الدلائل يبتنى على كون الوجود امرا اعتباريا وعارضا ذهنيا فلا يوصف بالذات بالحدوث والزوال والطريان بل المهية هى الموصوفة بهذه الصفات مثلا يقال الانسان موجود وحادث او معدوم وزائل لا الوجود اذ لا يرد عليه القسمة فكيف يمكن ان يجعل الوجود وحده هو المعلول ونحن بفضل الله وتاييده فككنا هذه العقد وحللنا هذه الاشكالات فى مباحث الوجود ومن المتاخرين من ابطل كون الوجود معلولا بانه لو كان تاثير العلة فى الوجود وحده لكان كل معلول لشئ معلولا لغيره من العلل وكل علة لشئ علة لجميع الاشياء واللازم ظاهر البطلان فكذا الملزوم وبيان الملازمة ان الوجود حقيقة واحدة فكانت علة صالحا لعلية كل وجود فان الماء مثلا اذا سخن بعد ان لم يكن متسخنا فتلك السخونة مهية من المهيات فصدورها عن المبادى المفارقة الفياضة اما ان يتوقف على شرط حادث او لا يتوقف فان لم يتوقف لزم دوام وجودها لان المهية اذا كانت قابلة والفاعل فياضا ابدا وجب دوام الفيض واما ان يتوقف على شرط من الشرائط فالموقوف على تلك الشرائط وجود السخونة او مهيتها فان كان الموقوف هو وجود السخونة فهو باطل لان ملاقات الماء اذا كانت شرطا لوجود البرودة ووجود البرودة مساو لوجود السخونة فما هو شرط لوجود احدهما يجب ان يكون شرطا لوجود الاخر لان حكم الامثال واحد ولو كان كذلك لوجب حصول السخونة فى الجسم عند ملاقات الماء له لان المهية قابلة والفاعل فياض والشرط حاصل عند هذه الملاقات فيجب حصول المعلول ويلزم من هذا حصول كل شئ عند حصول كل شئ حتى لا يختص شئ من الحوادث بشرط ولا بعلة وكل ذلك باطل بديهة الضرورة والعيان فظهر ان الموقوف على ذلك الشرط هو مهية السخونة فاذا كان الموقوف على الغير هو المهية وكل ما يتوقف على الغير يستدعى سببا فالسبب سبب للمهية لا للوجود فعلة الممكنات ليست علة وجودها فقط بل علة لمهياتها او لهما معا انتهى كلام هذا القائل وهو مختل البنيان منزلزل البنيان من وجوه الاول ان الوجود وان كان حقيقة واحدة الا ان حصصها ومراتبها متخالفة بالتقدم والتاخر والحاجة والغنى وقد مر بيان هذا فى اوائل هذا الكتاب لو كان الوجود مهية كلية نوعية يكون لها افراد متماثلة لكان لهذا الاحتجاج وجه وقد علمت ان الوجود ليس له مهية كلية فضلا عن ان يكون نوعا او جنسا او عرضا نعم ينتزع منه امر مصدرى يعرض للمهيات عند اعتبار العقل اياها وهو ليس من حقيقة الوجود فى شئ كما مر اذ وجود كل مهية بنفس ذاته يقتضى التعين بتلك المهية لا بسبب زائد ومع ذلك معنى الوجود غير معنى المهية وادراكه يحتاج الى تلطف فى السر فالوجود بما هو وجود وان لم ينضف اليه شئ غيره يكون علة ويكون معلولا ويكون شرطا ويكون مشروطا والوجود العلى غير الوجود المعلولى والوجود الشرطى غير الوجود المشروطى كل ذلك بنفس كونه وجودا بلا انضمام ضمائم واما ثانيا فلانتقاض ما ذكره بكون الوجود الواجبى علة للمعلول الاول لجريان خلاصة الدليل فيه فانا نقول على قياس ما ذكره ان وجود الواجب اذا كان علة للمعلول الاول فهو اما ان يكون علة لاجل وجوده او لاجل مهيته والاول غير جائز لان الوجود حقيقة واحدة فى الواجب وغيره من الممكنات فاذا جاز صدور المعلول الاول من وجود الواجب لجاز صدوره من وجود كل من الممكنات كالاعراض والحركات وغيرها والتالى ظاهر البطلان فالمقدم مثله والثانى ايضا باطل لان الواجب لا مهية له غير الوجود التام الذى لا اشد منه ولا ينفعه القول بان الوجود فى الواجب من لوازم ذاته وليس عينه لنهوض البراهين القاطعة على ان الوجود يستحيل ان يكون من لوازم الشيئية بالمعنى الاصطلاحى فقد علم ان حقيقة الوجود بنفسه واجب فى الواجب ممكن فى الممكنات اى غنى ومفتقر ومتقدم ومتاخر فى الغنى والفقر والتقدم والتاخر كالمعانى المقومة له لا كاللواحق العرضية واما ثالثا فلان مهية السخونة اذا لم يتوقف على شرط وعلة يجب دوام وجودها لان الفاعل فياض ابدا والمهية قابلة دائما فيجب دوام الفيض غير موجه ولا صحيح فانا القائل بان اثر الجاعل هو وجود المهية لا نفسها لم يذهب الى ان المعلول اذا كان نفس الوجود يلزم ذلك ان يكون للمهية قوام وتحصل دون الوجود حتى يتفرع عليه كون المهية علة قابلة للوجود بل الموجود فى الخارج على مذهبه ليس الا الوجود بالذات واما المسمى بالمهية فانما هى متحدة معه ضربا من الاتحاد بمعنى ان للعقل ان يلاحظ لكل وجود من الوجودات معنى ينتزعه من الوجود

ويصفه بذلك المعنى بحسب الواقع فالمحكى هو الوجود والحكاية هى المهية وحصولها من الوجود كحصول الظل من الشخص وليس للظل وجود اخر كما فهمناك مرارا **فصل** فى مناقضة ادلة الزاعمين ان اثر العلة هى صيرورة المهية موجودة استدل بعض المتاخرين على اثبات مذهب المشائين بان مناط الاحتياج الى الفاعل هو الامكان والامكان ليس الا كيفية نسبة الوجود ونحوه الى المهية فالمحتاج الى الجاعل دائرة التابع له اولا ليس الا النسبة وبان الوجود لما ثبت كونه زائدا على المهيات الممكنة فنفس تلك المهيات لا يمكن ان يصير مصداق حمل الموجود وعلى هذا الاشكال المهية بالقياس الى الذاتيات وبان سبق المهية ليس من الاقسام الخمسة المشهورة للسبق وقد لزم من مجعولية المهية فى نفسها وبان سلب الشئ عن نفسه اذا كان وجوده عين نفسه وان كان محالا مطلقا لكن فى المهيات الممكنة انما يستحيل مع اعتبار وجودها فقط اذ يصح سلب المعدوم عن نفسه وربما يصدق السالبة بانتفاء موضوعها وذات الممكن لا يابى عن العدم فهو فى حد ذاته ليس هو وفى الاسماء الالهية يا هو يا من هو يا من لا هو الا هو فما لم يصر موجودا لا يصدق على نفسه فالمحوج الى الجاعل اولا وبالذات هو كونه موجودا لا نفس مهيته واجيب عن الاول بان القول فى الامكان ليس كما يصفه الجمهور بحسب ما هو المشهور بل الارفع من ذلك وقد مر تحقيقه وعن الثانى بان مصداق الحمل فى الوجود نفس المهية لكن مع عزل النظر عن غيرها كما فى الذاتيات ولا مع انضمام حيثية اخرى كما فى العوارض غير الوجود بل من حيث انها صادرة بنفس تقررها عن الجاعل وهذه الحيثية خارجة عن المحكوم عليه معتبرة على نهج التوقيت لا التقييد والحاصل ان المهية ما لم يصدر عن جاعلها لم يحمل عليها شئ من الذاتيات والعرضيات اصلا فاذا صدرت صدقت عليها الذاتيات لكن لا من حيث هى صدرت بل على مجرد التوقيت لا التوقيف وصدق عليها الوجود بملاحظة كونها صادرة اى بسبب حيثية وعن الثالث بان سبق المهية على الوجود نوع اخر من اقسام السبق ساق اليه البرهان ويسمى السبق بالمهية وذاتيات المهيات ايضا لها تقدم بالمهية عليها وتقدم بالطبع ايضا باعتبارين وعن الرابع بان جواز سلب المعدوم عن نفسه لا يستلزم جواز سلب الممكن مطلقا عن نفسه وعدم اعتبار الوجود لا يوجب اعتبار العدم وصدق الشئ على نفسه حين الوجود لا يوجب صدقه عليها بشرط الوجود فحمل الذاتيات على الموضوع ما دامت المجعولية والموجودية وحمل الوجود والذات فى الحقيقة الواجبية بنفس ذاته الازلية السرمدية من دون توقيت وتوقيف وتقييد وبهذا الاعتبار ينحصر الهو المطلق فيه تعالى ولم يكن هو الا هو فحمل الوجود يشابه حمل الذاتيات من وجه ويباينه من وجه واحتج صاحب الاشراق فى المطارحات على مجعولية المهيات بالجعل البسيط بان الوجود لما كان من الامور الاعتبارية فلا يتقدم العلة على معلولها الا بالمهية فجوهر المعلول ظل لجوهر العلة والعلة جوهريتها اقدم من جوهرية المعلول ويقرب من ذلك ما ذكره بعض الفضلاء بانا نعلم بالضرورة ان الاثر الاول للجاعل ليس الا الموجود المعلول ولا شك ان الموجود المعلول ليس الا المهية لان الاتصاف بالوجود ونحوه من الامور الاعتبارية واجود منه ما قال سيدنا الاستاذ ابه لما كان نفس قوام المهية مصحح حمل الوجود ومصداقه فاحدس انها اذا استغنت بحسب نفسها ومن حيث اصل قوامها عن الفاعل صدق حمل الوجود عليها من جهة ذاتها وخرجت عن حد دبقعة الامكان وهو باطل فاذا هى فاقرة الى فاعلها من حيث قوامها وتقررها ومن حيث حمل الموجودية عليها وهى فى ذاتها بكلا الاعتبارين فى الليس البسيط والسلب الصرف والقوة المحضة ومخرجها مبدعها الى التقرر والايس بالجعل البسيط يتبعه الوجود على اللزوم بلا وسط جعل مؤلف هذه عبارته الشريفة نقلناها بتركا بها فى هذا الكتاب **بحث ومقاوضة** مع هؤلاء القوم اعلم ان مدار احتجاجهم ومبناها على ان الوجود امر عقلى اعتبارى معناها الموجودية المصدرية الانتزاعية كالشيئية والممكنية ونظائرهما ونحن قد بينا لك ان الوجودات الخاصة امور حقيقية بل هى احق الاشياء بكونها حقا بل الوجود العام امر عقلى مصدرى كالحيوانية المصدرية والفرق بين القبيلتين مما اوضحنا اليه آنفا وسيتضح ذلك واذا انهدم المبنى انهدم البنيان ثم بعد تسليم ان الوجود امر اعتبارى لا غير لا نم ان مصداق حمل الوجود على المهيات انما هو نفس تلك المهيات كما قالوا وان كان بعد صدورها عن الجاعل حتى تكون فى موجوديتها مستغنية عن الجاعل كيف ولو كان كذلك يلزم الانقلاب عن الامكان الذاتى الى الوجوب الذاتى فان مناط وجوب الواجب بالذات عندهم هو كون نفس حقيقة الواجب من حيث هى منشأ لانتزاع الموجودية ومصداقا لحملها عليه ومناط الامكان الذاتى هو ان لا يكون نفس ذات الممكن من حيث هى كذلك فالممكن بعد صدورهية عن الجاعل اذا كان بحيث يكون مصداقا لحمل الموجودية بلا ملاحظة شئ آخر معه بل مع قطع النظر عن اى اعتبار كان سوى نفس ذاته لكان الوجود ذاتيا له ولا يجدى الفرق بين حمل الذاتى وحمل الوجود بان

الذاتي للشيء ما يصدق عليه بلا ملاحظة حيثية تعليلية او تقييدية وحمل الوجود يحتاج الى ملاحظة صدور المهية عن الجاعل لانا نقول كون المهية صادرة او مرتبطة بالعلة او غير ذلك اما ان يكون ماخوذا مع المهية في كونها محكيا عنها بالوجود اولا فان لم يكن عاد المحذور وهو الانقلاب عن الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي وان كان ماخوذا فيكون داخلا في المحكي عنه بالوجود ومصداق حمل الموجود فيكون الصادر عن الجاعل واثره المترتب عليه المجموع المسمى بالمهية وتلك الحيثية فليكن وجود المهية تلك الحيثية فاثر الفاعل اذن هو اتصاف المهية بالوجود كما هو راي المشائين على المعنى المسلف ذكره والعجب من المحقق الدواني مع شدة تورطه في كون المهية من حيث هي اثر الجاعل دون الوجود قال في بعض تعاليقه ان حقيقة الواجب عندهم هو الوجود البحت القائم بذاته المعرى في ذاته عن جميع القيود والاعتبارات فهو اذن موجود بذاته متشخص بذاته عالم بذاته قادر بذاته اعني بذلك ان مصداق الحمل في جميع صفاته هويته البسيطة التي لا تكثر فيها بوجه من الوجوه ومعنى كون غيره موجودا انه معروض لحصة من الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى ان الفاعل يجعله بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل بهذه الحيثية لا بذاته بخلاف الاول ثم قال بعد كلام تركناه هذا المعنى العام المشترك فيه من المعقولات الثانية وهو ليس عين الشيء ههنا حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته كامر ومصداق حمله على غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول في الجميع زائد بحسب الذهن الا ان الامر الذي هو مبدء انتزاع المحمول في الممكن ذاته من حيثية مكتسبة من الفاعل وفي الواجب انه بذاته كما سبق عندهم وجود قائم بذاته هو في ذاته بحيث اذا لاحظه العقل انتزع منه الوجود بخلاف غيره انتهى والحاصل ان موجودية المهيات الامكانية عندهم اما بانضمام شيء اليه وهو الوجود كما هو المنقول عن المشائين واما بافادة الفاعل نفس المهية كما هو المشهور عن الاشراقيين واما بجعلها مرتبطة ومنتسبة الى نفسه كما هو مذهب طائفة من المتألهين والاول باطل عند هؤلاء والثاني بما ذكرناه فبقي وتعين لهم الثالث فيكون المجعول كون المهية مرتبطة يعني المهية الكيفية فيثبت عليهم تعلق الجعل المؤلف وتخلله بين المهية والوجود طريق آخر في فتح هذا الراي لو كانت المهية بحسب قوام ذاتها مفتقرة الى الجاعل لزم كون الجاعل مقوما لها في حد نفسها فيتقدم عليها تقدم الذاتي على ذي الذاتي اي التقدم بالمهية كما هم معترفون به فلزم ان لا يمكن تصور المهية مع قطع النظر عن الفاعل وارتباطها به وليس كذلك فانا قد نتصور بعض المهيات بكنهها مع قطع النظر عن غيرها فضلا عن الفاعل ونحكم على المهية الماخوذة من حيث هي هي بانها ليست الا هي فعلم من ذلك ان نفس المهيات والطبايع الكلية في ذواتها غير متعلقة بغيرها بل التعلق بما يعرض لها بحسب حيثية اخرى سواء كانت انتزاعية عقلية او انضمامية عينية ولا يلزم مما ذكرنا جواز انفكاك المهية عن الوجود بحسب الخارج كما زعمه المعتزلة او بحسب الذهن كما هو منقول عن الصوفية في الاعيان الثابتة على اصطلاحهم كيف والممكن ما لم يوجد اصلا لم يكن شيئا من الاشياء والشيئية غير منفكة عن الوجود بالبراهين القطعية بل كما ان في طريقة هؤلاء القوم المهية مفتقرة الى الجاعل في نفس ذاتها لا في وجودها الا بالعرض ولا يلزم منه الانفكاك بين الوجود والمهية كذلك نقول في هذه الطريقة المحوج الى السبب موجودية المهية اي صيرورتها بحيث يصير منشأ الحكم عليها بالوجود لا نفس ذاتها من حيث هي هي ولا يلزم الانفكاك المذكور طريق آخر المهيات الممكنة والطبايع الكلية لا تتخصص ليس بحسب ذاتها والا لم تكن كلية اي معروضا للمفهوم الكلي في العقل فتخصصها انما يكون بامر زائد عليها عارض لها وعند القوم ان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد والمحققون على ان التشخص بنفس الوجود الخاص سواء كان امرا حقيقيا خارجيا او انتزاعيا عقليا لان تلك الطبيعة الكلية نسبة جميع اشخاصها المفروضة الى الجاعل نسبة واحدة فما لم يتخصص بواحد منها لم يصدر من الجاعل فالمجعول اذن اولا وبالذات ليس نفس المهية الكلية بل هي مع حيثية التعين والوجود او ما شئت فسمه لاني تخصصها كوجودها بنفس الفاعل لا بامر ملحوظ معها على وجه من الوجوه لانا نقول هذا انما يتمشى ويصح فيما اذا كان اثر الفاعل نحوا من انحاء حقيقة الوجود لا المهية فان المهية لما كانت مفهوما كليا يمكن ملاحظته من حيث ذاته مع قطع النظر عن الفاعل وغيره فهو من حيث ذاته ان كان متعينا موجودا لكان واجبا بالذات لما مر واذا لم يكن كذلك فمن البين انه اذا لم يكن بحسب نفسه متعينا موجودا في الواقع لا يتغير عما كان هو اياه في نفسه ضرورة انه لو تغير عن الوجود على ما كان عليه في حد ذاته ولا يتغير عما هو هو في نفسه لم يصر متعينا موجودا ولو بالغير والتغير اما بانضمام ضميمة كالوجود واما بكونه بحيث يكون مرتبطا بذاته الى الغير بعد ان لم يكن كذلك بعدية ذاتية والاول باطل عندهم والثاني يلزم منه انقلاب الحقيقة وهو ممتنع بالذات طريق آخر القائلون بالجاعلية والمجعولية بين المهيات يلزم عليهم كون الممكنات امورا اعتبارية لكون الوجود امرا اعتباريا عندهم فليس المؤثر

والمتاثر في سلسلة الممكنات الا نفس مهياتها بدون اعتبار الوجود فيلزم كون المجعولات وخصوصا ما سوى المجعول الاول لوازم المهيات ولازم المهية عندهم اعتباري محض ليس له تحقق اصلا تامل **تنبيه عرشي** ان صاحب الاشراق ومتابعيه حيث ذهبوا على وفق الاقدمين من الفلاسفة الاساطين كاغاثاذيمون وانباذقلس وفيثاغورس وسقراط وافلاطون الى ان الواجب تعالى والعقول والنفوس ذوات نورية ليست نوريتها ووجودها زائدة على ذاتها فيمكن حمل ما نقلنا عنه في اعتبارية الوجود وتنزيل ما ذكره في هذا الباب على ان مراده اعتبارية الوجود العام البديهي التصور لا الوجودات الخاصة التي بعينها من مراتب الانوار والاضواء وان يؤول احتجاجاته على عدم اتصاف المهية بالوجود بامتناع عروض الوجود في الخارج لمهية ما لا على امتناع قيام بعض افراده بذاتها لكن يشكل هذا في باب الانوار العرضية التي هي وجودات عارضة فان النور حقيقة واحدة بسيطة عنده وليس التفاوت بين افراده الا بالشدة والضعف وغاية كماله النور الغني الواجبي وغاية نقصه كونه عارضا لشيء اخر سواء كان جوهرا نوريا او جوهرا غاسقا او نقول غرضه المباحثة مع المشائين فانه كثيرا ما يفعل كذلك ثم يشير الى ما هو الحق عنده اشارة خفية كما يظهر لمن يتتبع كلامه فنقول على التقدير المذكور لا يرد عليه في باب صدور الذوات الشخصية النورية ومجعولية بعضها عن بعض جعلا بسيطا ما يرد على المتاخرين في مجعولية المهيات والطبايع الكلية من لزوم كون المهيات امورا اعتبارية فان تلك الذوات عندهم كالوجودات الخاصة عند المشائين في ان ذواتها شخصية لا يمكن تعقلها الا بالحضور الوجودي والشهود الاشراقي وقد اسلفنا لك ان كل مرتبة من مراتب الوجود كونها في تلك المرتبة من مقوماتها فيمتنع تصورها وملاحظتها الا بعد ملاحظة ما قبلها فارتباط كل وجود بما قبله هو عين حقيقته لا يمكن تعقله غير مرتبط الى علته فجعل ذاته بعينه جعل ارتباطه مع الاول بلا انفكاك بينهما لا في الواقع ولا في التصور وليست هي كالمهيات التي يمكن تصورها منفكة عما سواها بناء على انها تكون تارة في الخارج وتارة في الذهن ومعانيها غير معنى شيء من الوجود وغير ارتباطها مع الحق الاول ولا مع شيء من الاشياء الا اجزائها التي هي ايضا امور كلية والمفهومات الاضافية ايضا وان كانت مرتبطة بغيرها بحسب ما هياتها لكن المربوطة والمربوط اليها في حكم واحد في عدم كونها مرتبطة بحسب ما هياتها الى جاعلها ولذلك لا يمكن الحكم على شيء من المهيات بالوجود الا بعد ملاحظة حيثية اخرى غير ذاتها ومعنى امكانها تساوي نسبتي الوجود والعدم او الصدور واللاصدور اليها او سلب ضرورتهما اليها ومعنى امكان الذوات النورية الوجودية تعلقها بغيرها بحيث لو قطع النظر عن جاعلها لم يكن شيئا لا وجودا ولا مهية اصلا فقطع النظر عن جاعلها بمنزلة قطع النظر عن تجوهر ذاتها بخلاف المهيات الكلية فان معانيها متصورة مع قطع النظر عن غيرها ومناط العلية عند القائلين بالجعل البسيط من الاشراقيين هو كون الشيء وجودا صرفا كما في اصطلاح الثولوجيات ونورا محضا على ما هو اصطلاح حكمة الاشراق وان كان الموجد الحقيقي عندهم هو الوجود الواجبي الذي لا اشد منه والنور الغني الذي لا افقر له او لا لوجود كما علمت لا يعلم الا بالعلم الحضوري الشهودي وكذا النور لا يدرك كنهه الا بالاضافة الاشراقية والحضور العيني اذ لو علم شيء منه بالعلم الصوري والادراك الذهني يلزم انقلاب الحقيقة كما اوضحناه في بعض رسائلنا فاذن المعلوم ان الوجودية النورية عندهم لوازم خارجية لعللها الجاعلة جعلا بسيطا لا لوازم ذهنية ولم يلزم من كونها مجعولة لمهيات جاعلها كونها لوازم في كلا الوجودين حتى يلزم كونها لوازم المهيات مع قطع النظر عن الوجودين فتكون امورا اعتبارية وانما يلزم ذلك لو لم تكن مهيات عللها انيات صرفة لا يمكن حصولها في الذهن وقد قلنا انها كذلك فقد ظهر ان المهيات والحقائق على ضربين مهية هي عين الانية وهي لا يكون كليا ولا جزئيا بمعنى كونها متخصصا بتشخص زائد على ذاتها بل هي عين التشخص فان الوجود والتشخص شيء واحد عند المعلم الاول وجماعة من اهل التحقيق والعرفان ومهية هي غير الانية فهي مما تقبل الشركة والكلية فلوازم الضرب الاول لا تكون الا لوازم خارجية وذوات شخصية بخلاف لوازم الضرب الثاني فانها لا تكون الا امورا اعتبارية كلية لا وجود لها في الخارج كما اثبت في مقامه وحقية ما ذكرنا لا يظهر الا بعد غور تام وتامل كامل في اقوالهم مع فطرة سليمة عن الافات غير سقيمة بذمائم الصفات ومن الغرائب ايضا ان اكثر القائلين بالجاعلية والمجعولية في المهيات لم يجوزوا التفاوت في افراد حقيقة واحدة جنسية او نوعية بوجه من وجوه التشكيك وبالعوالي مناقضة هذا الراي مع حكمهم باعتبارية الوجود وقولهم صريحا والتزاما بتقدم مهية العلة على مهية المعلول وقد غفلوا عن انه اذا كانت العلة والمعلول كلاهما من انواع الجوهر كالعقل الفعال والهيولي مثلا يلزمهم الاعتراف بان جوهر العلة في باب الجوهرية اقدم من جوهر المعلول وهم يتحاشون عن ذلك

وسيجي تحقيق التشكيك على وجه يزول عنه وبه الشكوك ان شاء الله تعـ حكمة عرشية فالحق في هذه المسئلة على ما يؤدي اليه النظر الصحيح هو مجعولية الوجود بالجعل البسيط لا نفس الماهيات لعدم ارتباطها في حدود انفسها بالفاعل وقد بينا ان المعلول من حيث كونه معلولا مرتبط بالعلة نحوا من الارتباط مجهول الكنه سواء كان الوجود ذا ماهية يقتضي لذاتها تعلقا بماهية من الماهيات من دون افتقار الى تخلل جعل بين الماهية وبينه او لم يكن كذلك فان قلت لم لا يكون الاثر الاول للجاعل اتصاف الماهية بالوجود كما هو المشهور عن المشائين بالمعنى الذي حقق اعني متعلق الهيئة التركيبية قلت هذا فاسد من وجهين الاول ان اثر الفاعل الموجود يجب ان يكون موجودا والاتصاف باي معنى اخذ فهو امر اعتباري لا يصلح كونه اثرا للجاعل والثاني ان اتصاف شيء بصفة وان لم يتفرع على ثبوت تلك الصفة لكن يتفرع على ثبوت الموصوف فثبوت الماهية قبل اتصافه بالوجود اما بنفس ذلك الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه وتحصيل الحاصل او بغيره فننقل الكلام الى الوجود السابق والاتصاف به فيتسلسل نعم لو قيل ان الاثر الصادر عن الجاعل اولا وبالذات امر مجمل يحلله العقل الى ماهية ووجود اعني مفاد الهيئة التركيبية كان له وجه لكن بعد التحليل يحكم بان الاثر بالذات هو الوجود دون الماهية لعدم تعلقها من حيث هي بشيء خارج عنها فقد انكشف ان الصادر بالذات هي الوجودات لا غير ثم العقل يجد لكل منها نعوتا ذاتية كلية ماخوذة عن نفس تلك الوجودات محمولة عليها من دون ملاحظة اشياء خارجة عنها وعن مرتبة قوامها وتلك النعوت هي المسماة بالذاتيات ثم يضيفها الى الوجود ويصفها بالموجودية المصدرية وهذا معنى ما قاله المحقق الطوسي ره في كتاب مصارع المصارع وهو ان وجود المعلولات في نفس الامر متقدم على ماهياتها وعند العقل متاخر عنها فلا يرد عليه ما اورده بعضهم من ان تقدم الصفة على الموصوف غير معقول لانك قد علمت ان المجعول في نفس الامر اولا وبالذات ليس الا الوجود ثم العقل ينتزع منه الماهية في حد نفسه ويحمل عليها الموجودية المصدرية الماخوذة من نفس الوجود فما هو صفة الماهية بالحقيقة هي الموجودية المصدرية وما يتقدم عليها بالذات هو الوجود الحقيقي فحال الوجود والماهية على قاعدتنا في التاصل والاعتبارية بعكس حالهما عند الجمهور فهذا مما يقضي منه العجب فاحسن تدبرك ويقرب من ذلك ما قاله بعض المدققين من ان تاثير القدرة في الماهية التي هي بعينها الوجود حتى يكون اثر الفاعل مثلا هو السواد الذي هو نفس الوجود لا وجوده ولا اتصافه بالوجود ولا حيثية الاتصاف لكن العقل ينسب السواد الى الفاعل من حيث انه موجود لا من حيث انه سواد مثلا فنقول هو موجود من الفاعل ولا نقول هو سواد منه او عرض انتهى وهو كلام حق لو كان المعنى بالموجود فيه هو الوجود الحقيقي الموجود بنفسه لا بامر عارض كاضافة المضافة بنفس ذاتها الا باضافة اخرى عارضة لها وغيرها من الاشياء وهذا القائل غير قائل به بل الموجود عنده مفهوم بسيط كلي شامل للجميع بديهي التصور ولا شك ان الموجود بهذا المعنى ليس اثرا للفاعل لكونه اعتباريا محضا قال بهمنيار في كتاب التحصيل الفاعل اذا افاد الوجود فانه يوجب الوجود وافادة الوجود هي افادة حقيقته لا افادة وجوده فان للوجود حقيقة وماهية وكل هيئة مركبة فلها سبب في ان يتحقق تلك الحقيقة لا في حمل تلك الحقيقة عليها مثلا الانسان له سبب في تحققه وتقومه انسانا واما في حمل الانسان عليه فلا سبب له ويشبه ان يكون الموجود الذي له علة يجب ان يكون مركبا حتى يصح ان يكون معلولا وايضا لان الموجود المعلول في ذاته ممكن فيحتاج الى ان يخرج الى الفعل ونعني بالمعلول ان حقيقته بذاته ومع اعتبار ذاته ليس بالفعل وكما انك اذا تصورت معنى المثلث تصورت معه الخطوط الثلث لا محالة فكذلك اذا تصورت وجود المعلول تصورت معه العلة انتهى قوله وفيه وجوه من التاييد لما نحن بصدده منها ان اثر الفاعل وما يترتب عليه هو الوجود بحقيقته البسيطة لا غير وتاثيره في الماهية بافاضة الوجود عليها ومنها التنصيص على ان حمل الذات على نفسها ليس بعلة اصلا لا بعلة جديدة ولا بعلة الوجود ومنها ان وجود المعلول بحسب حقيقته يتقوم بوجود علته بحيث لا يمكن تصور ذلك بدونه واعلم ان مراده من الماهية المركبة الماهية الامكانية مع اعتبار الوجود لها سواء كانت في حد نفسها بسيطة او مركبة شك ودفع ربما يتوهم متوهم ان الوجود وحده لا يمكن ان يكون معلولا لان الوجود طبيعة واحدة فلو كان تاثير العلة فيه وحده لكانت علة صالحة لكل معلول مثلا سخونة الماء يحتاج في فيضانه عن العلة المفارقة الى شرط والا لكانت دائمة بدوام المبدء المفارق فالمتوقف على ذلك الشرط لو كان وجود السخونة دون ماهيتها لزم ان يتحقق وجود السخونة بتحقق ما هو شرط لوجود البرودة كالماء لان وجود البرودة مساوق لوجود الحرارة فما هو شرط لذلك يكون شرطا لهذا فيلزم فيضان وجود السخونة عند ملاقاة الماء لان الماهية قابلة والفاعل فياض والشرط حاصل فيجب المعلول ومن هذا يلزم حصول كل شيء عند كل شيء وهو بديهي البطلان بديهة الحس والعيان وانت بعد اتقان

الاصول التي سبقت منا لا نفتقر الى زيادة تجشم لازالة امثال هذه الشكوك فنذكر تنبيه لعله يجيبي من سوء الفهم لدقيق كلام الحكماء ولطيف فاويلهم واشاراتهم الى المعاني الدقيقة اذ كثير من الناس لما سمع قولهم ان الجوهر جوهر لنفسه والعرض عرض لنفسه ولم يفهم المراد فظن انهم يقولون انها مستغنية عن الجعل والتاثير واسا وليس الامر كما توهموه وانما قالت الحكماء هذا القول لانك لما تاملت الوجودات وتصفحت احوالها ولوازمها وجدت الموجودات موصوفات وملزومات والمعاني الكلية والمفهومات الذهنية كلها صفات ولوازم وعرفت ان علة اختلاف الموصوفات الوجودية بحسب العقل والمعرفة هي من اجل اختلاف تلك اللوازم والصفات التي هي ذاتيات او عرضيات واما اختلاف تلك الصفات فهي لنفس اختلاف ذواتها ووجوداتها التي هي متخالفة المراتب كمالا او نقصا وشدة وضعفا وسبقا ولحوقا لان الباري تعـ ابدعها مختلفة باعيانها لا لعلة فيها بل لنفسها مثال ذلك ان اختلاف الاسود والابيض من اجل اختلاف السواد والبياض واختلاف السواد والبياض لذاتيهما لا لعلة اخرى فمن ظن ان السواد والبياض في كونهما مختلفين لهما علة اخرى تمادى الى غير النهاية فالسواد والبياض مختلفان بانفسهما لا بصفة فيهما بل بذاتيهما اللتين هما عينا وجودهما فهذا معنى كلامهم ولم يريدوا ان السواد مثلا ليس بجعل جاعل ولا بصنع صانع كما توهم كثير ممن لم يرتضوا بالعلوم الفلسفية وسياسة ذوي البصيرة توضيح فيه تلويح المعلول يجب ان يكون مناسبا للعلة وقد تحقق كون الواجب عين الوجود والموجود بنفس ذاته فالفايض عنه يجب ان يكون وجود الاشياء لا ماهياتها الكلية لفقد المناسبة بينها وبينه تعـ قال الشيخ الرئيس في بعض رسائله الخير الاول بذاته ظاهر متجل لجميع الموجودات ولو كان ذلك في ذاته تاثيرا لغيره لوجب ان يكون في ذاته المتعالية قبول تاثير الغير وذلك خلف بل ذاته بذاته متجل ولاجل قصور بعض الذوات عن قبول تجليه محتجب فبالحقيقة لا حجاب الا في المحجوبين والحجاب هو القصور والضعف والنقص وليس تجليه الا حقيقة ذاته بحقيقتها اذ لا معنى له بذاته في ذاته الا ما هو صريح ذاته كما اوضحه الالهيون فذاته متجل لهم وللذي سماه الفلاسفة صورة فاول قابل لتجليه هو الملك الالهي الموسوم بالعقل الكلي فان بجوهره ينيل تجليه بجوهر الصورة الواقعة في المرآة لتجلي الشخص الذي هي مثاله ولقريب من هذا المعنى قيل ان العقل الفعال مثاله فاحترز ان تقول مثله وذلك هو الواجب الحق فان كل منفعل عن فاعل فانما ينفعل بتوسط مثال واقع من الفاعل فيه وكل فاعل يفعل في المنفعل بتوسط مثال يقع منه فيه وذلك يتبين بالاستقراء فان الحرارة النارية تفعل في جرم من الاجرام بان يضع فيه مثالها وهو السخونة وكذلك ساير القوى من الكيفيات والنفس الناطقة انما تفعل في نفس ناطقة مثالها وهي الصورة العقلية المجردة والسيف انما يضع في الجسم مثاله وهو شكله والمبرد انما يحدد السكين بان يضع في جوانب حده مثال ما ماسه وهو استواء الاجزاء وملاستها انتهى كلامه وقال بعض العرفاء ان كل معلول فهو كبي طبعه من جهتين جهة بها يشابه الفاعل ويحاكيه وجهة بها يباينه وينافيه اذ لو كان بكله من نحو تشابه نحو الفاعل كان نفس الفاعل لا صادرا منه فكان نورا محضا ولو كان بكله من نحو يباين نحو الفاعل استحال ايضا ان يكون صادرا لان نقيض الشيء لا يكون صادرا عنه فكان ظلمة محضة والجهة الاولى النورانية تسمى وجودا والجهة الاخرى الظلمانية هي المسماة ماهية وهي غير صادرة عن الفاعل لا الجهة التي تثبت بها المباينة مع الفاعل فهي جهة مسلوب نحوها عن الفاعل ولا ينبعث من الشيء ما ليس عنده ولو كانت منبعثة عن الفاعل كانت هي جهة الموافقة فاحتاجت الى جهة اخرى للمباينة فالمعلول من العلة كالظل من النور يشابهه من النورية ويباينه من حيث ما فيه من شوب الظلمة فكما ان الجهة الظلمانية في الظل ليست فايضة من النور ولا هي من النور لانها تضاد النور ومن اجل ذلك يوقع المباينة فكيف يكون منه فكذلك الجهة المسماة ماهية في المعلول فثبت صحة قول من قال الماهية غير مجعولة ولا فايضة من العلة فان الماهية ليست الا ما به الشيء شيئا فيما هو ممتاز عن غيره من الفاعل ومن كل شيء وهو الجهة الظلمانية المشار اليها التي تنزل في البسائط منزلة المادة في الاجسام وقد اشار الى ثبوت هذا التركيب في البسائط الشيخ الرئيس في الهيات الشفا حيث قال والذي يجب وجوده بغيره دائما فهو ايضا غير بسيط الحقيقة لان الذي له باعتبار ذاته غير الذي له من غيره وهو حاصل الهوية منهما جميعا في الوجود فلذلك لا شيء غير واجب الوجود يعرى عن ملابسة ما بالقوة والامكان باعتبار نفسه وهو الفرد الحقيقي وما عداه زوج تركيبي انتهى فالذي له باعتبار ذاته هو ماهيته والذي له من غيره هو وجوده وهويته منتظمة من هاتين الجهتين انتظام الجسم من الهيولى والصورة ولهذا اسند القوة والامكان الى الماهية اسناده الى المادة وان كان بين هذا التركيب وتركيب الجسم من الهيولى والصورة فرق وكذا بين معنيي الامكان في الموضعين كما ستطلع عليه ان شاء الله ثم لا يختلجن في وهمك انهم لما اخرجوا الماهية عن حيز الجعل فقد الحقوها بواجب الوجود

قوله كما ستطلع على المراد ... والامكان في الموضعين ... لكن ... الامر ...

وجودها البدني الاستغناء عن العلة لان المهية انما كانت غير مجعولة لانها دون الجعل لان الجعل يقتضي تحصيلا اما وهي في انها مهية
لا تحصيل لها اصلا والاخرى انها من تحصلت بوجه من الوجوه ولو بانها غير متحصلة كانت مربوطة الى العلة ح لان الممكن متعلق بالعلة وجودا
وعدما وواجب الوجود انما كان غير مجعول لانه فوق الجعل من فرط التحصل فكيف يلحق ما هو غير مجعول لان الجعل فوقه فافهم ولقد اصاب
الامام الرازي حيث قال ان القول بكون المهيات غير مجعولة من فروع مسئلة المهية المطلقة وانها في انفسها غير موجودة ولا معدومة
تفريع احتياج المهية والطبايع الكلية الى اجزائها كالجنس والفصل او كالمادة والصورة احتياج تقومي بحسب نفس قوامها
من حيث هي لا بحسب قوامها موجودة واحتياجها الى فاعلها وغايتها احتياج صدوري فالاوليان علتان للمهية سواء كان مطلقا او بحسب
من الوجود والاخريان علتان لوجودها فاذن نسبة العلية والمعلولية بمعنى الاصدار والصدور الى المهيات لا تصح الا باعتبار الوجود
معها بخلاف نسبتها بمعنى التقويم والتقوم بحسب نفس المهية فانها تصح مع قطع النظر عن اعتبار الوجود والعدم معها ومن هذين القبيلين
موقع التصديق وموقع التصور بحسب الطرف العلمي ثم اعلم انه قد ذكر الشيخ في الشفاء في اول فصل موضوع المنطق ليس يمكن ان ينتقل
الذهن من معنى واحد مفرد الى تصديق بشيء فان ذلك المعنى ليس حكم وجوده وعدمه حكما واحدا في ايقاع ذلك التصديق لان موقع
التصديق علة التصديق وليس يجوز ان يكون شيء علة لشيء في حالتي وجوده وعدمه فلا يقع في المفرد كفاية من غير تحصيل وجوده او
عدمه في ذاته او في حالة له واما التصور فانه كثيرا ما يقع بمعنى مفرد واعترض عليه العلامة الدواني بقوله فيه بحث اما اولا فلانه منقوض
بافادته التصور فان المفيد ما جاز بينهما واما ثانيا فلانا نقول هذا المفرد لوجوده الذهني بما يفيد التصديق بسبب وجوده في الذهن
من غير ان يصدق بوجوده في الذهن كما في افادته التصور بنفسه فظهر ان ما ذكره مغالطة ومثل ذلك غريب عن مثله هذا كلامه في رسالته
المسمى بانموذج العلوم وقد علم مما ذكرنا الفرق بين الكاسبين من ان احتياج المطلوب التصديقي الى مباديه وتقومه بها بحسب الصدور والوجود لا بحسب المفهوم والتصور اذ المطلوب التصديقي النظري ما يتصور اولا قبل اقامة الحجة عليها من دون تصور مباديه والتصديق
بها بوجه من الوجوه ثم تحصل النفس بعد تصور المطلوب مباديه التصديقية وينتقل منها اليه ثانيا بحسب التصديق فكانها كالعلل
الفاعلية لوجود المهية في نفسها او لوجود صفة من صفاتها ويؤيد هذا ما قاله بهمنيار ان نسبة اولى الاوليات الى جميع النظريات
كنسبة فاعل الكل الى الموجودات واما المطلوب التصوري وخصوصا الحدي فاحتياجه الى مباديه القريبة والبعيدة احتياج تألفي وتقومي
بها تقوم بحسب المفهوم والمهية لا بحسب الصدور والتحقق كاجزاء الحد بالنسبة الى المحدود فبذلك قد تحقق الفرق بين موقع التصديق
وموقع التصور واندفع النقض وكذا المنع ايضا بادنى تامل تدبر **فصل** في ان الوجود هل يجوز ان يشتد ويضعف ام لا كل من
الاشتداد والتضعف حركة في الكيف كما ان كلا من التزايد والتنقص حركة في الكم ومعنى وقوع الحركة في مقولة هو ان يكون للموضوع
في كل آن مفروض من زمان الحركة فرد من تلك المقولة يخالف الفرد الذي يكون له في آن آخر مخالفة نوعية او صنفية او نحو آخر وربما يعتقد
انها عبارة عن تغير حال تلك المقولة في نفسها وهو فاسد لان معنى التسود مثلا ليس ان سوادا واحدا يشتد حتى يكون الموضوع الحقيقي
للحركة في السواد نفس السواد كيف وذات الاول في نفسها ناقصة والزائدة ليست بعينها الناقصة ولا يتأتى لاحد ان يقول ذات الاول
باقية وينضم اليها شيء آخر فان الذي ينضم اليه ان لم يكن سوادا فما اشتد السواد في سواديته بل حدث فيه صفة اخرى وان كان الذي ينضم
اليه سوادا آخر فيحصل سوادان في محل واحد بلا امتياز بينهما بالحقيقة او المحل او الزمان وهو محال واتحاد الاثنين ايضا غير متصور
لانهما ان بقيا اثنين فلا اتحاد وكذا الحال ان انتفيا وحصل غيرهما او انتفى احدهما وحصل الاخر فقد علم ان اشتداد السواد ليس سوادا
سواد وانضمام آخر اليه بل بانعدام ذات الاول عن الموضوع وحصول سواد آخر اشد منه في ذلك الموضوع مع بقائه في الحالين وعليه
القياس في التضعف اذا تحقق هذا فاعلم ان لا حركة في الوجود اما على طريقة القائلين باعتبارية الوجود مطلقا وتكثره بتكثر موضوعاته
فظاهر لا يحتاج الى البيان واما على ما اخترناه فلما علمت سابقا ان الوجود ليس عرضا قائما بالمهية بل هو نفس وجود الموضوع
وموجوديته بل هو عين الموضوع في نفس الامر فكيف يسوغ تبدله مع بقاء ما هو عينه جعلا وتحققا اللهم الا باعتبار بعض الملاحظات
العقلية وايضا يلزم من الحركة في الوجود عدم بقاء المتحرك بالفعل ما دام كونه متحركا لان المتحرك ليس له في ابعاض زمان الحركة وانات
ما فيه الحركة فليس يمكن ان يتحرك الشيء فيما لا يتقوم هو الا به كالوجود والصور الجوهرية وفوق هذا كلام آخر سيرد عليك تحقيقه انشاء الله
وهم وتنبيه ربما يتوهم انه لو كان معنى وقوع الحركة في شيء ما ذكر لزم ان لا يتحقق حركة في مقولة لان الانتقال من فرد ما

فيه بحركة الى اخر انما يتصور اذا كان للافراد وجود بالفعل وليس كذلك والا لزم تشافع الآنات وانحصار ما لا يتناهى من الموجودات المترتبة
بين حاصرين فيراح بان تلك الافراد وان لم تكن موجودة متميزة بالفعل لكنها موجودة بالقوة القريبة من الفعل بمعنى ان اي آن فرض
لو انقطعت الحركة فيه تلبس المتحرك بفرد مخصوص من تلك الافراد فيه ورد هذا بانه يلزم ان لا يكون للمتحرك الاين في زمان الحركة مكان
بالفعل ولا للمتحرك الكمي كم بالفعل وهو باطل بالضرورة واجاب عنه العلامة الدواني بان المتحرك انما يتصف بالفعل حال الحركة بالتوسط
بين تلك الافراد وذلك التوسط حالة بين صرافة القوة ومحوضة الفعل والقدر الضروري هو ان الجسم لا يخلو عن تلك الاعراض والتوسط
فيها واما انه لا يخلو من افرادها بالفعل فليس ضروريا ولا مبرهنا عليه بل البرهان ربما اقتضى خلافه هذا كلامه ولا يخفى ما فيه فان المتحرك
في الاين مما احاط به جسم في كل زمان حركته فبالضرورة له اين بالفعل والا فيلزم الخلاء وهو ممتنع وايضا الافلاك غير منفكة عن الحركة الوضعية
فيلزم ان لا يكون لها وضع في وقت اصلا فالحق في هذا المقام ان افراد المقولة التي يقع فيها الحركة ليست منحصرة في الافراد الآنية بل
لها افراد آنية هي معيار السكون وافراد زمانية تدريجية الوجود منطبقة على الحركة بمعنى القطع بل هي عينها كما رآه بعضهم نعم يكون
للمتحرك ما دامت الحركة باقية على اتصالها فرد واحد زماني متصل غير قار وهوية متكممة اتصالية متضمنة لجميع الحدود المفروضة في
الآنات نسبتها اليه نسبة النقطة المفروضة الى الخط فالفرد الزماني من المقولة حاصل للمتحرك بالفعل من دون فرض اصلا واما الافراد
الآنية والزمانية التي هي حدود ذلك الفرد وابعاضه فهي حصولها بمجرد الفرض فاذن لا يلزم خلو الجسم عن المقولة المتحرك فيها ولا
تتالي الآنات ولا الآنيات ولا انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين اذ لا يوجد فرد وحداني بالفعل حال الحركة فضلا عن تشافع الآنيات
او كونها غير متناهية وليس لك ان تقول ونرجع فلنكشف في اشتداد الوجود وتضعفه بهذه المرتبة من قوام الموضوع وثباته لا ان استمرار
موضوع الحركة شرط الحركة والفرد الزماني من الشيء لا استمرار له اصلا الا في زمان وجوده ولا في غير ذلك الزمان وزيادة التوضيح موكولة
الى تحقيق مباحث الحركة والزمان انشاء الله **فصل** في الشدة والضعف لعلك كنت مقروع السمع في طبقات العلوم ان كل
متغايرين في الوجود او العقل فتمايزهما وافتراقهما اما بتمام ماهيتهما من دون اشتراك جوهري بينهما او بشيء من سنخ المهية بعد اشتراك
الطبيعة بالجوهرية فالمشترك جنس والمعينات فصول محصلات لطبائع نوعية والتركيب تركيب اتحادي او بامور عرضية بعد اتفاقهما في
تمام الحقيقة المشتركة والمتحصل افراد شخصية او صنفية والتركيب تركيب انضمامي ولا اجدك مما تفطنت هنالك بقسم رابع ذهبت اليه
فلاسفة الاشراق يفتلج به الحصر وهو ان الافتراق ربما لا يكون بتمام المهية ولا ببعض منها ولا بلواحق زائدة عليها بل بكمال في نفس
المهية بما هي هي ونقص فيها بان يكون نفس المهية مختلفة المراتب بالكمال والنقص ولها عرض بالقياس الى مراتب نفسها ورائها
من العرض بالقياس الى افرادها المتضمنة لها ولغيرها من الفصول واللواحق وهذا مما وقع فيه الاختلاف بين الفريقين فاحتج
اتباع المشائية على بطلانه بان الاكمل ان لم يكن مشتملا على شيء ليس في الانقص فلا افتراق بينهما وان اشتمل على شيء كذا فهو اما معتبر
في سنخ الطبيعة فلا اشتراك بينهما واما زائد عليها فلا يكون الافضل مقوما او عرضيا زائدا وهذا الاحتجاج مع قطع النظر عن
انتقاضه بالعارض ردي جدا بل هو مصادرة على المطلوب الاول اذ الكلام في ان التفارق قد يكون بنفس ما وقع فيه التوافق بين
الشيئين لا بما يزيد عليه وايضا الاختلاف بين السوادين مثلا اذا كان بفصل فالفصل الذي يميز احدهما عن الاخر ليس بمقوم لحقيقة السواد
والا لم يكن مميزا له بل هو فصل مقوم له مقسم للسواد المشترك بينهما الذي هو جنس لهما على هذا التقدير ولا شك ان الفصل عرضي
لمهية الجنس ومفهومه خارج عنها فحاله بالقياس الى مهية الجنس كحال سائر العرضيات فاذا كان الاشتداد والتماثل في السواد من جهة
الفصل الذي معناه غير معنى السواد فيكون التفاوت فيما وراء السواد وقد فرض فيه اجابوا عن ذلك بان الذي يقال بالتفاوت على الافراد
هو العرضي المحمول كالاسود على معروضات مبدء الاشتقاق كالسواد مثلا لاجل اشتمال بعضها على فرد من افراد المبدء له تمامية في حد
فرد مثله غير المشتركة وبعض آخر على فرد منها ليس كذلك ايضا بحسب نفس هويته مع عدم التفاوت بين افراد المبدء بالقياس الى
المفهوم المشترك بينهما فطبيعة السواد على التواطؤ الصرف في افرادها الشديدة والضعيفة مطلقا وانما المشكك مفهوم
الاسود على معروضي الفردين المختلفين شدة وضعفا في حد هويتهما الفرديتين وفصول السواد وان كانت مهيتها بحسب
ملاحظة العقل غير مهية السواد الذي هو الجنس لكنها مما يصدق عليها معنى السواد الجنسي فالتفاوت بحسبها لا يوجب ان
يكون تفاوتا في غير معنى السواد وانت تعلم ان القول بان الشديد من السواد والضعيف منه ليس بينهما تفاضل في السوادية

ولا اختلاف حمل السواد عليهما بل التفاوت انما هو بين الجسمين المعروضين لهما فيه بعيد عن الصواب كيف واذا كان الاختلاف الذي بين المبدئين موجبا الاختلاف صدق المشتق على المعروضين فليكن ذلك الاختلاف مقتضيا الاختلاف صدق المبدء على الفرد بل هذا اقرب ومن حججهم في هذا الباب ان ذات الشئ ان كانت هي الكاملة فالناقص والمتوسط ليسا هو نفس الذات وكذا ان كانت كلا من الناقص والمتوسط فالباقيان ليسا تلك الحقيقة بعينها وهذا غير مجد في الحقيقة النوعية فان ما لا يحتمل التعميم والتفاوت انما هي الوحدة العددية واما الوحدة المعنوية فللخصم ان يقول الحقيقة النوعية هي الجامعة للحدود الثلثة الزايد والناقص والمتوسط فان قلت الكلي الطبيعي موجود عندهم في الخارج فالامر المشترك بين المراتب الثلث موجود في الخارج وان كان ظرف عروض الاشتراك انما هو الذهن فما بقي عند العقل بعد تجريده عن الزوايد والمشخصات اهو مطابق للكامل او لغيره من الناقص والمتوسط وعلى اي تقدير فلا يكون مطابقا للجميع ولا مقتضيا الا لمرتبة معينة من المراتب فيكون البواقي من المراتب مستندة الى امر خارج عن الطبيعة المشتركة فيلزم خرق الفرض قلت الكلي الطبيعي على ما تصورته انما يتحقق في المتواطي من الذاتيات فان الماهية التي اذا جردت عن الزوايد تكون متفقة في جميع الافراد غير متفاوتة فيها تنحصر في المتواطيات والمشكك ليس من هذا القبيل بل كل مرتبة توجد منه في الخارج في ضمن شخص او اشخاص متعددة لو امكن وجودها في العقل فهي بحيث اذا جردها العقل عن الخارجيات يوجد تلك المرتبة بعينها في الذهن وكذا حال مرتبة اخرى له ايضا وتلك المراتب الماخوذة عن الاشخاص الخارجية الموجودة في الذهن ليست في التمامية والنقص بمنزلة واحدة فلا تعرض لواحدة منها الكلية بالقياس الى جميع الاشخاص المندرجة تحت جميع المراتب نعم الجميع مشترك في سنخ واحد مبهم غاية الابهام وهو الابهام بالقياس الى تمام نفس الحقيقة ونقصها وراء الابهام الناشي فيه عن الاختلاف في الافراد بحسب هوياتها **تنبيه تفصيلي** ضابط الاختلاف التشكيكي على انحائها هو ان يختلف قول الطبيعة المرسلة على افرادها بالاولوية والاقدمية والاتمية الجامعة للاشدية والاعظمية والاكثرية والخلاف بين شيعة الاقدمين واتباع المعلم الاول من المشائين في اربع مقامات الاول ان الذات او الذاتي بالقياس الى افراده ايمتنع ان يكون متفاوتا بشئ من انحاء التشكيك سواء كان بالاولوية وعدمها او بالتقدم والتاخر او بالكمال والنقص ام يمكن ذلك فيها اصلا ومن المتاخرين من ادعى البداهة واتفاق الجميع في نفي التشكيك بالاولين في الذاتيات وهو مستبعد جدا وقد غفل عن ان الانوار الجوهرية النورية عند حكماء الفرس والاقدمين بعضها علة للبعض بحسب حقيقتها الجوهرية البسيطة عندهم والثاني ان التشكيك بالاشدية والاضعفية ايوجب الاختلاف النوعي بين افراد ما فيه الاختلاف ليكون منشا الاختلاف فصولها الذاتية ام لا بل يجوز الاتفاق النوعي بين البعض وان لم يجز بين الجميع والثالث ان التفاوت بحسب الكيف والتفاوت بحسب الكم اهما ضربان مختلفان من التشكيك ام ضرب واحد منه وان لم يتسم باسم واحد من اسامي التفصيل وادوات المبالغة والرابع ان الاختلاف بالشدة والضعف والكمال والنقص اينحصر في الكم والكيف ام يتحقق في غيرهما مثل الجوهر فالمشاؤن ذهبوا الى اول الشقين المذكورين في كل من هذه المقامات الاربعة والرواقيون الى الاخر منهما فلنذكر القول في كل منها اما المقام الاول فنقول انك لما تيقنت ان الوجود حقيقة واحدة لا جنس لها ولا فصل وهي في جميع الاشياء بمعنى واحد وافرادها الذاتية ليست متخالفة بالذوات ولا بالهويات التي هي مغايرة للذات بل بالهويات التي هي عين الذات وقد مر ايضا ان الجاعلية والمجعولية لا تتحقق الا في الوجودات دون الماهيات الكلية فاحكم بان افرادها المتعينة بنفس هوياتها المتفقة الحقيقة المتقدمة بعضها على بعض بالذات والماهية مختلفة بانحاء الاختلافات التشكيكية من الاولوية وعدمها والتقدم والتاخر والقوة والضعف ومما ينبه على ذلك ان اجزاء الزمان متشابهة الماهية مع تقدم بعضها على بعض بالذات لا بما هو خارج عن نفسها ومما احتج به شيخ الاشراق في اثبات هذا المطلب قوله في كتاب المطارحات هو ان المقدار التام والناقص ما زاد احدهما على الاخر بعرض ولا فصل مقسم للمقدار فانه عرضي ايضا لما يقسمه فالتفاوت في المقادير بنفس المقدار وليس الزائد خارجا عن المقدار بل ما زاد به هو كما ساوى به في الحقيقة فليس الافتراق بين الخطين المتفاوتين بالطول والقصر الا بكمالية الخط ونقصه وكذا بين السواد التام والناقص فانهما اشتركا في السوادية وما افترقا في امر خارج عن السوادية فصلا كان او غيره فان التفاوت في نفس السوادية واعترض عليه بان طبيعة المقدار في المقدارين الزايد والناقص على شاكلة واحدة والتفاوت بينهما ليس بنفس المقدار المطلق وان كان فيه فان ما به التفاوت غير ما فيه التفاوت لانه بنفس المقدارية المختصة

بكلّ منهما

بكل منهما وجد فردية بحسب اختلافهما في التمادي على ابعاد محدودة الى حدود معينة وذلك امر خارج عن طبيعة المقدارية تابع لها من جهة استعدادات المادة وانفعالاتها المختلفة فكل من الطويل والقصير الخطين اذا لوحظا من حيث طبيعة الخط كان كل منهما طولا حقيقيا بما هي آخر في انه بعد واحد ولا يعقل بينهما في هذا المعنى تفاضل اصلا واذا لوحظ مقيسا الى الاخر كان الازيد منهما طويلا اضافيا يفضل على الاخر بحسب الخصوصية الفردية كما قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء ولست اعني ان كمية لا تكون ازيد من كمية وانقص بل ان كمية لا تكون اشد وازيد في انها كمية من اخرى مشاركة لها وان كان من حيث المعنى الاضافي ازيد منه اعني الطول الاضافي انتهى فالطول الحق لا يقبل الازيد والانقص بل المضاف الطول وكذلك حكم العدد وقال ايضا فيه اعلم ان الكثير بلا اضافة هو العدد والكثير بالاضافة عرض في العدد وكذا طبيعة السواد والحرارة ايضا في السوادات والحرارات على نهج واحد انما الاختلاف بحسب خصوصيات الافراد لا بنفس جوهر الماهية المشتركة وسنخها كما قال ايضا السواد الحق لا يقبل الاشد والاضعف بل الذي هو سواد بالقياس عند شئ هو البياض بالقياس الى آخر وكل ما يفرض من السواد فهو لا يقبل الاشد والاضعف في حق نفسه بل انما عندما يوخذ بالقياس فلذلك كان تقابل الطرفين بعد الاوساط ولا يزداد بذلك اقسام التقابل ولا ينهدم اشتراط التضاد الحقيقي بغاية الخلاف فمعنى الاشدية والازيدية يرجع عند هؤلاء الى كون احد الفردين في نفسه بحيث ينتزع منه العقل بمعونة الوهم مثل الفرد الاخر مع زيادة بتجوزه لا ازدياد طبيعة العام بعينها في بعض الافراد ولا باكثرية ظهور آثار الكلي في بعض الافراد كما فسره بعضهم والا لكان كثير من الذاتيات قابلا للشدة والضعف كالانسان مثلا لاختلاف افرادها في استتباع الاثار كثرة وقلة قالوا ان مجرد ذلك ليس تشكيكا بل هو سبب لاختلاف صدق المشتق من الفردين على معروضيهما كما مر فيؤل في الحقيقة الى الاولوية والحاصل انه لا يتحقق عندهم في السوادين ما فيه الاختلاف بينهما بل يتحقق في كل منهما ما به الاختلاف وهو فصله المنوع له بل انما يوجد بين الجسمين الشديد السواد والضعيف السواد ما فيه الاختلاف وهو مفهوم الاسود فان احدهما اوفر حظا مما يطلق عليه السواد والاخر اقل حظا منه وعلى هذا لا يرد عليهم ما ذكره الشيخ الالهي في المطارحات بقوله وهؤلاء هم الذين يقولون ان السواد الاشد يمتاز عن السواد الانقص بفصل واذا كان السواد له فصل مقسم فيكون جنسا وهو واقع بالتشكيك فبعض الجنس واقع بالتشكيك وقالوا لا شئ من الاجناس واقعا بالتشكيك انتهى واما المقام الثاني فالحق فيه ما ذهب اليه الرواقيون من الاقدمين وغيرهم لما ذكرنا ايضا في حقيقة الوجود من انها ليست ذات افراد متخالفة بالفصول مع ان بعضها في غاية الشدة والعظمة وبعضها بحسب هوياتها التي لا تزيد على مرتبتها في غاية الوهن والخسة كوجود الحركة والهيولى والعدد وامثالها من ضعفاء الوجود وايضا ان المشائين قد اثبتوا اشتداد الكيفيات وتضعفها بمعنى حركة الموضوع الجسماني في مراتب الكيفيات كالحرارات والسوادات وغيرهما ومن المتحقق عندهم ان الحركة الواحدة امر متشخص له هوية اتصالية من مبدء المسافة الى منتهاها وابعاض المتصل الواحد وحدودها ايضا متحدة بحسب الماهية النوعية وقد ادعوا بداهة هذه الدعوى في ابطال راي ذيمقراطيس في مبادي الاجسام فيلزم من ذلك ان يكون مراتب الشديد والضعيف من السواد في تسود الجسم متحدة في الماهية النوعية ولا استحالة في ان السلوك الاشتدادي يتادى الى شئ يخالف المسلوك فيه بحسب الحقيقة ولكن ليس حصولها من جهة كونه مما فيه السلوك بل من جهة كونه مما اليه او منه السلوك وان كان نفسه مما يقع فيه السلوك بحسب مراتبه كالحمرة بين السواد والبياض فان الفطرة حاكمة بان الحمرة ليست بسواد ضعيف او بياض ضعيف وفي لها ايضا مراتب شديدة وضعيفة واما المقام الثالث فالشدة والضعف قد يعني بهما ما يعرفه الجماهير ويدل عليه ادوات المبالغة وان كان موضوعها الاصلي بحسب اللغة هو القوة على الممانعة ومنه نقل الى هذا المعنى ففي العرف لا يقال ان خط كذا اشد خطية من خط كذا كما يقال سواد كذا اشد سوادية من سواد كذا وكذا لا يقال هذا اخط من ذلك كما يقال هذا اسود من ذاك فمن نظر الى استعمالات العرب بحسب العرف حكم بان الشدة والضعف يختص قبولهما بالكيفيات دون الكميات وغيرها والكميات انما تقبل الزيادة والنقصان والكثرة والقلة لا غير ولا خفاء في ان التعويل على مجرد اللفظ واطلاق اهل العرف قبيح من ارباب العلوم العقلية وليس من داب الحكيم اقتباس الحقايق من العرفيات اللسانية مع ان هذا القياس العرفي فاسد في نفسه فانه وان لم يطلق في العرف ان خط كذا اشد خطية لكن يقال انه اشد طولا من خط كذا ومفهوم الطول ومفهوم الخط فالشدة هي الشدة في الخط وكذا يطلق ان هذا الخط اطول من ذاك او اكبر منه مع ان المطلق يسلم ان الخط نفس المقدار وكذا في الكم المنفصل في نفي الاشدية عنها على انه لا يقال في العرف عدد كذا اشد عددية من كذا ومع ذلك فقد اعترفوا بانه يصح ان يقال عدد كذا اكثر من عدد

كذا والكثرة والعدد شيء واحد فالشدة شدة في العدد وعلى ذلك فقس حال الضعف فيهما وقد فرق بعضهم بين الشدة والزيادة بان الشدة لها حد يقف عنده بخلاف الزيادة المقدارية والعددية فان الطول لا ينتهي الى حد لا يمكن تصور ما هو اطول منه وكذا العدد واما السواد والحرارة وما يجري مجريهما فينتهي الى ما لا يتصور ما هو اشد منه ورد اولا بالمنع من ان الكيفيات تنتهي الى حد لا يمكن الزيادة عليه بحسب نفس الامر وان كان الذي في الوجود لا يكون الا متناهيا عند حد ليس في الوجود ما هو اشد منه وهكذا الطول والكثرة من غير فرق وثانيا بان هذا على تقدير التسليم مما لا تاثير له في بيان الفرق بينهما بان كلا منهما نحو آخر من اقسام التشكيك بحسب القسمة الاولية ومن هذا القبيل ما قالوا في الفرق بينهما ان الزائد والناقص انما يتصحح فيهما الاشارة الى قدر به المساواة وقدر به الزيادة والى ما يمكن تعيين بعض منه بالمساواة وبعض زائد والاشد والاضعف ليس من هذا القبيل فعلى تقدير المسامحة يقال لهم ان العدد متقوم الحقيقة من الوحدات دون الاعداد وكل مرتبة من العدد نوع بسيط غير مركب من الاعداد الاخر فالاربعة لا يتقوم بالثلاثة ولا الثلاثة بالاثنين واذا انفصل في العقل تبطل صورته وتحصل صورة اخرى فالتفاوت الذي يتصور بين الثلاثة والاربعة فباي جزء من الاربعة ويأتي منها المقاونة وكيف يتأتى تعيين قدر به التساوي وآخر به التفاوت في الانواع البسيطة وايضا قالوا التفاوت الكيفي والمقداري والعددي يستحق اسامي مختلفة بحسب مواضعه المختلفة فان ما به الفضل في الكم المقداري بعض موهوم من هوية كاملة منه متحدة الحقيقة مع هوية ناقصة ومع مساويها من تلك ولذلك يتصور بينهما الاتحاد في الوجود وفي الكم العددي بعض من هوية تامة مباينة الماهية والوجود لهوية ناقصة ولمساويها من تلك فيمتنع بينهما الاتحاد في الوجود وفي الكيف نفس هوية فاضلة بما هي تلك الهوية الفاضلة لا بشيء موهوم منها او موجود فيها بل بكلية ذاتها الخاصة وهذا انما يستقيم لو كانت الطبيعة المشتركة بين الكامل والناقص طبيعة جنسية ويكون كل منهما متحصلا بفصل لا يزيد على حقيقتها ووجودها حتى يكون واحد منهما بنفس حقيقته المختصة وكلية ذاته الخاصة اتم واشد من الاخر لا بجزء مما يزيد في الوجود او الوهم للجزء الاخر فقد استوضح ان مناط الشدة والضعف تباين الحقيقة النوعية وكذلك الكثرة والقلة مع ما ذكر من الفرق بخلاف الزيادة والنقصان فانهما من توابع اختلاف التشخصات وتفاوت الهويات فيقال لهم انا نسامح في مثل هذه الاشياء ونمكن لهم في وضع الاصطلاح فلهم ان يصطلحوا على الكمال والنقص في الكم المقداري بالزيادة والنقصان وفي العدد بالكثرة والقلة وفيما سواهما من الكيف بالشدة والضعف الا ان ههنا جامعا بين الجميع وهو التمامية في نفس المعنى المتفاضل فيه والنقص فيها واما المقام الرابع فاعلم ان الحكماء المتقدمين مثل انباذقلس وافلاطن ومن بعدهما حكموا بان جواهر هذا العالم الادنى اظلال لجواهر العالم الاعلى وارادوا بذلك انها معلولة لتلك اذ المعلول كظل لما هو علته والعلة جوهريتها اقدم من جوهرية المعلول كما علمت من قاعدة الجعل ومن ان الوجود عين الحقائق الخارجية على ما قررناه فتقدم العلة على المعلول بماهيتها الحقيقية والجوهرية اشارة الى كمال في القوام والاستقلال واذا استفيدت جوهرية المعلول من جوهرية العلة فكيف يساويها في الجوهرية بل لا بد ان يكون جوهرية العلة اتم من جوهرية المعلول ولا معنى للشدة الا ذلك فبعض الجواهر اشد جوهرية من بعض من حيث المعنى سواء اطلقت عليه صيغة المبالغة ام لا اذ الحقائق لا تقتنص من الاطلاقات العرفية هذا هو المراد مما اشار اليه الشيخ الالهي في التلويحات بقوله ان الحكماء المتقدمين قاطبة على ان جواهر هذا العالم كظل للعالم الاعلى كيف ساواها في الجوهرية ثم اورد بعد ذلك على نفسه سؤالا وهو ان قولنا ان الاولوية والاشدية يقال فيما بين ضدين يعني بذلك ان الجوهر لا ضد له فلا يقال ان منه ما هو اولى ولا ان منه ما هو اشد واجاب عنه بقوله الوجود الواجبي والعلي اتم من الوجود الممكني والمعلولي واشد اذ لا اعني بالشدة القدرة على الممانعة ونحوها بل انه اتم واكمل ولا تعاقب لهما على موضوع واحد ولا ضدية وسلوك(?) وقال في حكمة الاشراق فقد حد والحيوان بانه جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة ثم الذي نفسه اقوى على التحريك وحواسه اكثر لا شك ان الحساسية والمتحركية فيه اتم فيكون حيوانية الانسان مثلا اتم من حيوانية البعوضة مثلا فبمجرد ان لا يطلق في العرف ان هذا اتم حيوانية من ذلك لا ينكر انه اتم منه وقولهم لا يقال ان هذا اشد مائية من ذلك ونحوها كلها بناء على التجوزات العرفية انتهى فان قلت ليس فصل الحيوان هو الاحساس والتحريك بالفعل بل هما من الآثار والخواص العارضة وانما الفصل مبدؤهما بحسب ستخدم(?) ما من الآلات والهيئات ورفع العوائق وازالة الموانع فاما الذي للفاعل فغير مختلف وكذلك ليس فصل الماء البرودة المحسوسة لعدم بقائها احيانا بل القوة عليها حين عدم القواسر قلت نعم ولكن هذه امارات الفصول اقيمت مقامها لانها امور منبعثة عن ذوات تلك

القوى

القوى التي هي الفصول الحقيقية ولذلك يؤخذ في حدودها كما يؤخذ البناء في حد البناء فزيادة تلك الآثار دليل شدة القوى وقلتها دليل ضعفها وتحقيق ذلك ان الحدود قد يكون بحسب الذات في نفسها وقد يكون بحسب نسبتها الى امر وقد يكون بحسبهما جميعا ولكن بالاعتبارين فتحديد الملك والبناء من حيث حقيقتهما شيء ومن حيث كونهما مضافين الى شيء شيء آخر فيؤخذ المملكة والبناء في حديهما بالاعتبار الثاني لا بالاعتبار الاول وكل من الاعتبارين ممكن الانفكاك عن الآخر وكذا البدن وتدبيره يؤخذ في تحديد النفس لا من حيث ذاتها وحقيقتها بل من حيث نفسيتها وتحريكها التدبيري فان كانت الذاتية والنفسية مما يتصور بينهما المغايرة والمفارقة كالنفوس المجردة يخالف الحد من جهة الماهية والذات للحد من جهة الفعل والتحريك وان لم يكن كذلك بل يكون الوجود الذاتي عين الوجود النسبي كبعض القوى والنفوس حيث ان حقيقتها في انفسها عين كونها محركة لشيء او متعلقة بشيء فالحدان متحدان فيهما من غير اختلاف ولا بد في تحديدها من اخذ ما تعلقت هي به على اي وجه كان وكما ان كثرة الافاعيل البنائية تستدعي كون البناء في كونه بناء شديدا كاملا فكذلك كثرة الافاعيل التدبيرية يوجب كون النفس في نفسيتها اي تدبيرها شديدة كاملة اذا تمهد ذلك فنقول لما ثبت وجود نفوس وقوى مادية الذوات والافاعيل بمعنى ان وجوداتها في انفسها وجوداتها التعلقية باعيانها بلا مفارقة ذهنا وخارجا فيكون حد كل واحدة منها بحسب احد الاعتبارين بعينه حدها بحسب الاعتبار الآخر اذ لا مغايرة بين الاعتبارين وانهم اعترفوا بان الافاعيل يجب اخذها في حدود القوى لما ذكرناه وقد علم ان كثرة الافاعيل مستلزمة لشدة القوة الفاعلة من حيث كونها قوة فاعلة وتلك الحيثية بعينها حيثية الذات فيما ذكرناها ومعلوم ان هذه القوى بعينها مبادي فصول ذاتية لحقائق الاجسام الطبيعية المتخالفة بالقوى والصور لا بالجسمية المشتركة بين الجميع فالتفاوت فيها بالكمال والنقص في جوهر الذات يوجب التفاوت في الاجسام النوعية بهذا الوجه وهذا ما اردناه بحث وتعقيب ومن الابحاث التي اوردتها اصحاب المعلم الاول على انفسهم انكم قلتم الجوهر جنس لا يقع على انواعه والجنس بالتشكيك بوجه من الوجوه وقاعدتكم هذه تنتقض بكثير من المواضع كعلية المفارقات بعضها لبعض وسببية الهيولى والصورة للجسم وسببية الاب للابن مع ان الجوهر جنس للجميع وكذا ينتقض بتقدم بعض افراد الكم على بعض آخر كتقدم الجسم على السطح والسطح على الخط مع كون المقدار جنسا لها واجابوا عن ذلك بان التقدم والتاخر في معنى ما يتصور كما سلف الاشارة اليه على وجهين احدهما ان يكون بنفس ذلك المعنى المتفاوت فيه بالتقدم والتاخر حتى يكون ما فيه التقدم بعينه ما به التقدم والآخر ان يكون لا بنفس ذلك المعنى المتفاوت فيه فهناك يفترق ما فيه التقدم عما به التقدم مثال الاول تقدم وجود الواجب على وجود الممكن ووجود الجوهر على وجود العرض فان وجود العلة متقدم على وجود المعلول في نفس المعنى المدلول عليه بلفظ الوجود وبه ايضا ومثال الثاني تقدم الانسان الذي هو الاب على الانسان الذي هو الابن فان هذا التقدم والتاخر ليس في معنى الانسانية المقول عليهما بالتساوي بل في معنى آخر هو الوجود او الزمان فما فيه التقدم والتاخر فيهما هو الوجود او الزمان وما به التقدم والتاخر خصوص ذاتيهما اذا تقرر هذا فنقول كلما تحقق علية وتقدم في شيء من افراد نوع واحد او جنس واحد بالقياس الى فرد آخر منه فليست سببيته وتقدمه للآخر لان يصير الآخر بحسب نفسه او بحيث يحمل عليه ذلك المعنى النوعي او الجنسي ولا الفرد الذي هو سبب سببيته باعتبار نفس معناه ومفهومه بل سببية السبب ومسببية المسبب باعتبار وجودهما لا باعتبار ذاتيهما فحمل الوجود على الهيولى والصورة اقدم من حمله على الجسم وكذا حمله على الابوين اقدم من حمله على الابن وكذا يختلف حمله على جواهر العالم الاعلى وعلى جواهر عالمنا الادنى فان جواهر ذلك العالم اقدم واقوم بحسب الوجود بالفعل من جواهر هذا العالم واما حقيقة الجوهر فحملها على الجميع بالسوية فليست جوهرية شيء في انها جوهرية علة لجوهرية شيء آخر بل الجوهر العلي احق واولى بالوجود من الجوهر المعلولي لا بان يكون جوهرا فالوجود متقدم على الوجود بالطبع لا بامر زائد فوجود الهيولى والصورة متقدم على وجود الجسم بالطبع واما الجوهرية فهي بالسواء في الجميع فكما ان الجسم جوهر فكذا اجزاؤه بلا تقدم وتاخر فيها وكذا الكلام فيما شاكل ذلك من تقدم افراد ماهية الكم وغيرها بعضها على بعض وهذا الجواب مقدوح بوجوه منها ان فيه وقوعا فيما هربوا عنه واعترافا بصحة ما قالوا بفساده فان انصراف التقدم والتاخر بنفس الماهية عن افراد الجوهر او الكم الى افراد الوجود او اجزاء الزمان غير مجد اذ الكلام عائد بعينه في الوجود والزمان بان يقع تقدم افراد الوجود بعضها على بعض اذا كان بنفس تلك الوجودات لزم منه التفاوت بالتقدم والتاخر بين افراد حقيقة

واحدة

واحدة فى ذاتها بذاتها اذ الوجود قد علمت ان له حقيقة واحدة بسيطة لا اختلاف لها بالفصول وكذا تقدم اجزاء الزمان
بعضها على بعض اذا كان لاجل ان حقيقتها حقيقة تقتضى التجدد والتصرم وتقدم بعضها وتاخر لزم التفاوت على النحو المذكور
ومنها ان هذا ينافى ما ذكروه فى نفى كون الجسم مفيدا لوجود جسم آخر بانه لو كان علة لتقدم هيولى العلة كالكرة التاسعة
مثلا على جسميتها وجسميتها على هيولى المعلول كالكرة الثامنة وهيولى المعلول مشاركة لهيولى العلة فى الهيولية ولا يقع
الهيولى على هيولى الكرة التاسعة وعلى ساير الهيوليات بالتشكيك بل بالتواطؤ كما ان الجسم الذى يحمل على جسميتها يحمل على
جميع الاجسام بالتواطؤ فيلزم ان يكون هيولى المعلول متقدمة على جسمية العلة فيتقدم الشئ على نفسه وجه المنافات ان كون
بعض افراد حقيقة واحدة علة لفرد آخر لو استلزم تقدم الشئ على نفسه فى بعض المواضع كما قرروه لاستلزم فى ساير المواضع من
دون فرق وان لم يستلزم ذلك بناء على الاعذار المنقول عنهم فى علية افراد الجوهر بعضها على بعض فانفسخ هذا الاحتجاج
المذكور فى نفى تقدم بعض الهيوليات على بعض اخرى ومنها ان هذا الجواب وان سلم جريانه فى علة الوجود كالفاعل والغاية
لكنه غير جار فى علة القوام كالمادة والصورة فان الجسم مما يتقوم مهيته من مهية الهيولى والصورة لا من وجودهما فلولا جوهرية
اجزائه ما كان المجموع جوهرا وكما انهم يقولون حمل الجسمية على الانسان بتوسط حملها على الحيوان وحمل الحيوان على الانسان فكذلك
نقول حمل الجوهرية على الجسم بتوسط جزئيه وفيه تامل لانهم صرحوا بان التشكيك انما يتحقق اذا كان الكلى متفاوتا فيه بحسب افراده
المتباينة الحقيقة اما التفاوت بالنسبة الى افراده المتداخلة فليس من التشكيك فى شئ وكذا التفاوت بالعينية والجزئية
او بالنوعية والجنسية بالنسبة الى الفرد الاعتبارى والفرد الحقيقى كالحيوان بالنسبة الى الحيوان الماخوذ بشرط لا والماخوذ
بشرط شئ فان طبيعة الحيوان بالقياس الى الاول عين ونوع باعتبارين وبالقياس الى الثانى جزء وجنس كذلك فهذه الانحاء
من التفاوت لا يسمى تشكيكا اذ هى واقعة فى المهيات بالضرورة والاتفاق اذا تقرر هذا فنقول انهم قد فرقوا بين
اجزاء المهية واجزاء الوجود بانها اذا اخذت لا بشرط شئ يكون اجزاء المهية واذا اخذت بشرط لا شئ يكون اجزاء الوجود
كما سيجئ فى مبحث المهية فالماخوذ بالوجه الاول جنس او فصل والماخوذ بالوجه الثانى مادة او صورة فجزء الجسم اذا اخذا
على الوجه الاول فجوهريتهما متقدمة على جوهرية الجسم ولا يلزم التشكيك لانهما مع الجسم ليست من الافراد المتباينة
للجوهر من هذه الحيثية وان اخذا على الوجه الثانى فكل منهما وان كان مباينا للجسم لكنهما ليسا مقومين
لحقيقة الجسم بهذا الاعتبار بل لوجوده فهما من حيث وجودهما مقومان لوجوده
فيلزم الاختلاف فى الوجود لا فى الجوهرية والحمد لله اولا
وآخرا والصلوة والسلام على
محمد وآله

المرحلة الرابعة فى المهية

المرحلة الرابعة فى المهية ولواحقها وفيه فصول فصل

ان الامور التى لها الكل منها مهية وانية وللمهية ما به يجاب عن السؤال بما هو كما ان الكمية ما به يجاب عن السؤال بكم هو فلا يكون الا مفهوما كليا ولا يصدق على ما لا يمكن معرفته الا بالمشاهدة وقد يفسر بما به الشئ هو هو فيعم الجميع والتفسير لفظى فلا دور والمهية بما هى مهية اى باعتبار نفسها لا واحدة ولا كثيرة ولا كلية ولا جزئية والمهية الانسانية مثلا لما وجدت شخصية وعقلت كلية علم انه ليس من شرطها فى نفسها ان تكون كلية وليس ان الانسانية اذا لم تخل من وحدة او كثرة او عموم او خصوص يكون من حيث انها انسانية اما واحدة او كثيرة او عامة او خاصة وهكذا الحكم فى ساير المتقابلات التى ليس شئ منها ذاتيا او ذاتيها وسلب الاتصاف من حيثية لا ينافى الاتصاف من حيثية اخرى وليس نقيض اقتضاء الشئ الا لا اقتضاؤه لا اقتضاء مقابله ليلزم من عدم اقتضاء احد المتقابلين لزوم المقابل الاخر وليس انا لم يكن للممكن فى مرتبة مهيته وجود كان له فيها العدم لكونه نقيض الوجود لان خلو الشئ عن النقيضين فى بعض مراتب الواقع غير مستحيل بل انما المستحيل خلوه فى الواقع اوسع من تلك المرتبة الا ترى ان الاشياء التى ليست بينها علاقة ذاتية ليس وجود بعضها ولا عدمها فى مرتبة وجود الاخر او عدمه على ان نقيض وجود الشئ فى مرتبة من المراتب دفع وجوده فيها بان يكون المرتبة ظرفا للمنفى لا للنفى اعنى رفع المقيد لا الرفع المقيد ولهذا قالوا لو سئل بطرفى النقيض كان الجواب الصحيح سلب كل شئ بتقديم السلب على الحيثية فلو سئل ان الانسان من حيث هو موجود او معدوم يجاب بانه ليس من حيث هو موجودا ولا معدوما ولا غيرهما من العوارض بمعنى ان شيئا منها ليست نفسه ولا داخلا فيه وان لم يكن خاليا عن شئ منها او نقيضها فى نفس الامر ولا يراد من تقديم السلب على الحيثية ان ذلك العارض ليس من مقتضيات المهية حتى يصح الجواب بالايجاب فى لوازم المهية كما فهمه بعض لظهور فساده ولا الغرض من تقديمه عليها ان لا يكون الجواب بالايجاب العدولى لان مناط الفرق بين العدول والتحصيل فى السلب بتقديم الرابطة عليه وتاخرها عنه لا غير فلو سئلنا بموجبتين هما فى قوة النقيضين او بموجبة ومعدولة كقولنا الانسان اما واحد او كثير واما الف واما لا الف لم يلزمنا ان نجيب لبتة وان اجبنا بلا هذا ولا ذاك بخلاف ما اذا سئلنا بطرفى النقيضين لان معنى السؤال بالموجبتين بحسب العرف انه اذا لم يتصف بهذا اتصف بذلك والاتصاف لا يستلزم الاتحاد وليس ان الانسانية الكلية انسانية واحدة بالعدد موجودة فى كثيرين كما اسلفنا ذكره فان الواحد العددى لا يتصور ان يكون فى امكنة كثيرة ولو كانت انسانية افراد الناس امرا واحدا بالعدد لزم كونه عالما جاهلا ابيض اسود متحركا ساكنا الى غير ذلك من المتقابلات وليس نسبة المعنى الطبيعى الى جزئياته نسبة اب واحد الى اولاد كثيرين كلهم ينسبون اليه بل كنسبة اباء الى ابناء نعم المعنى الذى يعرض له انه كلى فى الذهن يوجد فى كل واحد وليس كل واحد انسانا بمجرد نسبته الى انسانية تعرض محاذية للكل بل لكل واحد منها انسانية اخرى هى بالعدد غير ما للاخر واما المعنى المشترك فهو فى الذهن لا غير

فصل فى الكلى والجزئى

الكلى على الاصطلاح الذى معناه بحسب ذاته يحتمل الشركة او لا يمنع الشركة بمتنع وقوعه فى الاعيان حصلت له هوية متخصصة غير مثالية فلا يصح فيها الشركة فان استشكل احد بان الطبيعة الموجودة فى الذهن لها ايضا هوية موجودة متخصصة بامور كقيامها بالنفس وتجردها عن المقدار والوضع وكونها غير مشار اليها بل كل واحدة من الصور العقلية صورة جزئية فى نفس جزئية فامتنع اشتراكها اولا يرى ان الصورة الموجودة فى ذهن زيد يمتنع ان يكون بعينها موجودة فى اذهان متعددة فان كانت الصورة العقلية كلية باعتبار المطابقة فالجزئيات ايضا يطابق بعضها بعضا فيلزم ان يكون الجزئيات كلية قيل ان الكلية هى مطابقة الصورة العقلية لامور كثيرة لا من حيث كونها ذات هوية قائمة بالذهن بل من حيث كونها ذاتا مثالية ادراكية غير متاصلة فى الوجود فهى وجودها كوجود الاظلال المقتضية للارتباط بغيرها من الامور سواء كانت ذهنية او خارجية وسواء تقدمت هى عليها او تاخرت فمن الكلى ما يتقدم على الجزئيات الواقعة فى الاعيان كتصورات المبادى لمعلولاتها فيسمى ما قبل الكثرة ومنها ما يستفاد من الخارج كعلوم الكلية المنتزعة من الجزئيات الخارجة فيسمى ما بعد الكثرة ومما يحقق معنى المطابقة انك اذا رايت شخصا انسانيا حصل فى ذهنك صورة الانسان المبراة عن العوارض ثم اذا ابصرت شخصا اخر منه لا يقع فيه صورة اخرى ولا يحتاج الى صورة اخرى الا اذا غابت الاولى عن ذهنك كما ان رسم من طوابع جسمانية متماثلة يقبل شمعا من الاول ولا يختلف بورود اشباهه عليه واذا قيل فى الكتب ان الكلى واقع فى الاعيان او يشار اليه فانما يعنون به الطبيعة التى يعرض لها اذا وجدت فى الذهن ان يكون كليا والاشياء المشتركة فى معنى كلى يفترق باحد امور اربعة كما اشرنا اليه لان الاشتراك ان كان فى عرضى لا غير فالافتراق بنفس المهية كالسواد والسطح وان

لم يكن الاشتراك فى عرض خارج فقط فقد يفرق بان يفصل ان كانت الشركة فى معنى جنسى او بعرض غير لازم ان كانت الشركة فى امر نوعى
اذ اللازم للنوع لازم للفرد فيتفق فى الجميع وان كان يجوز ان يكون المميز لها لازم التشخص لا لازم النوع او بتمامية ونقص فى نفس الطبيعة
المشتركة المعروفة من وهن قاعدة المتاخرين فى وجوب اختلاف حقيقة التام والناقص ما سبق والحق ان تشخص الشئ بمعنى كونه ممتنع
الشركة فيه بحسب نفس تصوره انما يكون بامر زائد على الماهية مانع بحسب ذاته من تصور الاشتراك فيه فالمتشخص للشئ بمعنى ما به يصير
ممتنع الاشتراك فيه لا يكون بالحقيقة الا نفس وجود ذلك الشئ كما ذهب اليه المعلم الثانى فان كل وجود متشخص بنفس ذاته واذا
قطع النظر عن نحو الوجود الخاص للشئ فالعقل لا يابى عن تجويز الاشتراك فيه وان ضم اليه الف مخصص فان الامتياز فى الواقع غير
التشخص اذ الاول للشئ بالقياس الى المشاركات فى امر عام والثانى باعتباره فى نفسه حتى انه لو لم يكن له مشارك لا يحتاج الى مميز
زايد مع ان له تشخصا فى نفسه ولا يبعد ان يكون التميز يوجب للشئ استعداد التشخص فان النوع المادى المنتشر ما لم يكن المادة
متخصصة الاستعداد لواحد منه لا يفيض وجوده عن المبدأ الاعلى فما نقل عن الحكماء ان تشخص الشئ بنحو العلم الاحساسى او المشاهدة
الحضورية يمكن ارجاعه الى ما قلنا فان كل وجود خاص لا يمكن معرفته بذاته الا بنحو المشاهدة وكذا ما ذهب اليه شيخ الاشراق
فى المطارحات من ان المانع للشركة كون الشئ هوية عينية لما مر من ان الشركة فى الحقيقة لا معنى لها الا المطابقة ولا كل مطابقة
بل مطابقة امر لا يكون له هوية عينية متاصلة فان الهوية العينية فى الحقيقة ليست الا الوجود الخاص للشئ لكن هذا الشيخ العظيم
القدر قد اكد القول فى ان الوجود امر ذهنى لا هوية له فى الاعيان والعجب ان التشخص عنده اذا كان بنفس الشئ الذى هو غير الوجود
وغير الوجود اما نفس الماهية المشتركة او هى مع مادة وعوارض اخرى من كم او وضع او زمان وهو معترف بان كل واحد من هذه
الاشياء نفس تصورها لا يمنع الشركة وان مجموع الكليات كلى فهذه الهوية العينية اذا كانت امرا خارجا عن الوجود الخاص الذى
خصوصيته بنفس ذاته كما مر فاى شئ فيه موجب لمنع الشركة وكذا ما اختاره بعض المدققين من ان تشخص كل شخص بجزء تحليلى له
يمكن حمله على الوجود فان الوجود لا يمتاز عن الماهية فى الاعيان وما قيل من ان تشخص الشئ بالفاعل فهو ايضا صحيح فان الفاعل مفيد
الوجود والوجود عين التشخص فمفيد الوجود هو مفيد التشخص وقد علمت ايضا ان كل وجود يتقوم بفاعله فكل تشخص يتقوم بفاعله
ذلك التشخص لكن كلاما فى السببية القريبة لتشخص الشئ المتشخص وكذا ما هو مختار لبعض وهو ان تشخص الشئ بارتباطه الى الوجود
الحقيقى الذى هو مبدأ جميع الاشياء الا انك قد علمت ان الماهيات انما ترتبط بالجاعل الحق لاجل وجودها لا لاجل مفهوماتها فى انفسها
فالوجود يرتبط كل شئ الى علته وهكذا الى ما هو علة الجميع فالوجودات فى الحقيقة ظلال واشراقات له تعالى واما ما قال بعض اهل
العلم من ان التشخص بنفس تصوره يمنع الشركة وليس ذلك بسبب مقوماته فان المقومات لذاتها لا تمنع الشركة ولا بسبب لازم فانه متفق
فلا يمنع الشركة ولا بسبب عارض مفارق فانه ايضا لا يمنع الشركة فتعين ان يكون بسبب المادة فيجب حمله على التميز الذى هو شرط للتشخص
فان الهيولى حالها فى التشخص ومنع الشركة بحسب التصور حال غيرها بل النوع المتكثر الافراد ما لم يتخصص المادة الحاملة لافراده
بوضع خاص وزمان خاص لا يوجد فرد منه دون غيره فعلم ان المادة ايضا غير كافية لتميزه فان كثيرا من الصور والهيئات مما يقع
تشخصاتها فى مادة واحدة فى زمانين وامتياز احدهما عن الاخر لا بالمادة بل بالزمان وهكذا القول فى حمل ما ذهب اليه بهمنيار من ان
التشخص بسبب احوال المادة من الوضع والحيز مع اتحاد الزمان فان المقصود منه المميز الفارق بين الشيئين لا ما يجعل الطبيعة
شخصية ولهذا حكم حيث راى الوضع مع الزمان متبدلا مع بقاء الشخص بان المشخص هو وضع ما من الاوضاع الواردة على
الشخص فى زمان وجوده ولولا ان مراده من المشخص علامة التشخص ولازم وجوده كيف يصح منه هذا الحكم فان التشخص المادى كونه
مانعا من فرض الشركة فيه بدون اعتبار وضعه وكذا المراد من قولهم يجوز ان يمتاز كل واحد من الشيئين بصاحبه فان توقف امتياز
الطائر على الولود وامتياز الولود على الطائر ليس بدور اذ الممتنع توقف ذات كل منهما على ذات الاخر او توقف امتياز كل منهما على
امتياز الاخر واما توقف امتياز كل منهما على نفس الاخر فلا يلزم منه محذور كما سيجئ فى حال المتضايفين **بحث وتعقيب**
قد اورد على قولهم ان الشيئين من نوع واحد يمتاز احدهما عن الاخر ان اتحد المحل بالزمان بان الزمان نفسه اذا كان مقدار الحركة
الفلك فمحله جسم واحد فبما ذا يمتاز مع وحدة المحل جزء منه من جزء اخر والجواب ان التميز بين اجزاء الزمان بنفس ذاتها فان المسمى با
لزمان حقيقة متجددة متصرمة وليست له هوية غير اتصال الانقضاء والتجدد فالسؤال بانه لم اختص يوم كذا بالتقدم على يوم

او كذا ويم امتاز احدهما عن الاخر مع تشابههما وتساويهما فى الحقيقة يرجع الى مثل ان يقال لم صار الفلك فلكا فان يوم كذا لا هوية له سوى
كونه متقدما على يوم كذا ومتميزا عنه كما ان تقدم الاثنين على الثلثة طبعا وامتيازه عنها ليس الا بنفس كونه اثنين ويتضح ذلك اتضاحا
شديدا بان امتياز ذراع من الخط عن نصفه ليس بشئ خارج عن نفس هويته لانها مع قطع النظر عن الامور الخارجة من المحل والزمان يمتاز
عنه فقد علم ان التميز عن المشاركات النوعية قد يحصل بنفس الحقيقة وما وجد فى كلام الشيخ من انه ليس شئ من المقولات يتخصص بذاته الا
الوضع فمراده الامتياز عن الغير مطلقا مع وحدة الزمان فانه لا يحصل الامتياز مع وحدة الزمان الا بالوضع كما انه لا يحصل الامتياز
مع وحدة الوضع الا بالزمان واما امتياز كل وضع عن وضع كالقعود عن القيام فحاله كحال امتياز زمان عن زمان ومقدار عن مقدار
من انه مما يحصل بنفس حقايقها والتشخص بالمعنى المذكور قد يكون بنفس الذات كما فى واجب الوجود وقد يكون بلوازم الذات كالشمس
فان الوضع هناك من لوازمها وقد يكون بعوارض لاحقة فى اول الوجود وقد بين انه من باب الوضع والزمان لا غير واما تشخص النفس فبا
لعلاقة التى بينها وبين البدن وتشخص القوى البدنية فبالبدن الذى هى فيه **فصل** فى انحاء التعين قد مضى ان تعين الشئ
غير تشخصه اذ الاول امر نسبى دون الثانى لانه نحو وجود الشئ وهويته لا غير فالتعين ما به امتياز الشئ عن غيره بحيث لا يشاركه فيه
وهو قد يكون عين الذات كتعين الواجب الوجود الممتاز بذاته عن غيره وكتعينات الماهيات الامكانية والمفهومات العقلية فى الذهن
فانها ايضا عين ذواتها وقد يكون امرا زايدا على ذاته حاصلا له دون غيره كامتياز الكاتب من الامى بالكتابة وقد يكون لعدم حصول
هذا الامر له مع قطع النظر عن عدم حصول غيره للاخر كاعتبارنا حصول الكتابة لزيد مع قطع النظر عن حصول الخياطة له او لغيره
حصوله مع عدم حصول غيره له فالتعين الزائد قد يكون وجوديا وقد يكون عدميا وقد يكون مركبا منهما والنوع الواحد قد يجمع جميع
انواع التعين فالانسان مثلا ممتاز بذاته عن الفرس وبحصول صفة وجودية فى فرد من افراده يمتاز عن المتصف بصفة اخرى وجودية
كزيد الرحيم عن عمرو القهار وعن المتصف بصفة عدمية كالعالم عن الجهول ويمتاز الكاتب الغير الخياط عن الخياط الغير الكاتب بصفة
وجودية مع عدم صفة اخرى وبالعكس والتعينات الزائدة كلها من لوازم الوجودات حتى ان الاعدام المتمايزة بعضها عن بعض متمايزة
ايضا باعتبار وجوداتها فى اذهان المعتبرين لها او باعتبار وجودات ملكاتها لا ان لها ذوات متمايزة بذواتها او بصفاتها والحق ان
التميز بالصفات الزائدة يرجع فى الحقيقة الى تميز تلك الصفات وتميزها يكون بنفسها لا بصفة اخرى والا لزم التسلسل المستحيل
فالتميز بالذات منحصر فيما يكون بحسب نفس الذوات لا بامر زائد على التميز الا بالعرض **فصل** فى الفرق بين الجنس والمادة وبين
النوع والموضوع ان الماهية قد تؤخذ بشرط لا شئ بان يتصور معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده بحيث يكون كل ما يقارنه
زائدا عليه فيكون جزءا لذلك المجموع مادة له متقدما عليه فى الوجودين فيمتنع حمله على المجموع لانتفاء شرط الحمل وهو الاتحاد فى الوجود
وقد يؤخذ لا بشرط شئ بان يتصور معناها مع تجويز كونه وحده وكونه لا وحده بان يقترن مع شئ اخر فيحمل على المجموع وعلى نفسه وحده
والماهية الماخوذة كذلك قد تكون غير متحصلة بنفسها فى الواقع بل يكون امرا محتملا للمقولية على اشياء مختلفة الماهيات وانما يتحصل بما
ينضاف اليه فيتخصص به وتصير بعينها احد تلك الاشياء فيكون جنسا والمنضاف اليه الذى قومه وجعله احد تلك الاشياء
فصلا وقد تكون متحصلة فى ذاتها غير متحصلة باعتبار انضياف امور اليها يجعلها كل واحدة منها احد الحقائق المتاصلة كا
لانواع الداخلة تحت جنس فهى فى نفسها نوع بل شخص واحد من نوع كهيولى عالم العناصر ومن هذا نشأ اختلافهم فى كون وحدتها
نوعية او شخصية ولا معنى للتنازع لانها فى حد ذاتها نوع منحصر فى شخص واذا اخذت لا بشرط شئ حصل لها ابهام جنسى بالقياس
الى الصور المنوعة المنضافة اليها فالحيوان مثلا اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه شئ وان اقترن به ناطق مثلا صار المجموع شيئا
مركبا من الحيوان والناطق ولا يقال له حيوان كان مادة واذا اخذ بشرط ان يكون مع الناطق متخصصا ومتحصلا به كان نوعا واذا
اخذ لا بشرط ان يكون معه شئ وان لا يكون كان جنسا فالاول للحيوان جزء الانسان متقدم عليه فى الوجود والثانى نفسه والثالث
جنسه وجنس الاول ايضا فيكون محمولا ولا يكون جزءا وانما يقال للجنس والفصل جزء من النوع لان كلا منهما يقع جزءا من حده ضرورة
انه لا بد للعقل من ملاحظتهما فى تحصيل صورة مطابقة للنوع الداخل تحت الجنس فبهذا الاعتبار يكون مقدما على النوع فى التعقل
بالطبع واما بحسب الخارج فيكون متاخرا عنه لانه ما لم يوجد الانسان مثلا فى الخارج لم يعقل له شئ مبهم وغيره وشئ يخصصه
ويحصله ويصيره هو هو بالفعل هذا خلاصة كلام الشيخ فى الشفاء وفيه ابحاث الاول ان مورد القسمة هو الماهية المطلقة

وهي ليست الا الماخوذة لا بشرط شيء فيلزم من تقسيمها الى الماخوذة لا بشرط شيء والى غيرها تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره والجواب ان المقسم وان كانت المهية المطلقة الا ان العقل ينظر اليها لا من حيث كونها مطلقة ويقسمها الى نفسها معتبرة بهذا الاعتبار والى معتبرة بالنحوين الاخرين فالمقسم طبيعة الحيوان مثلا والقسم مفهوم الحيوان المعتبر على وجه الاطلاق ولا شك ان الاول اعم من الثاني الثاني ان المفهوم من الماخوذ بشرط ان يكون وحده هو ان لا يقارنه شيء اصلا زائدا كان او غير زائد وح يكون القول بكونه جزءا ومتضمنا لما هو زائد عليه تناقضا لان المراد هو ان لا يدخل فيه غيره على ما صرح به الشيخ حيث قال اذا اخذنا الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق من جهة ما له هذا وبشرط انه ليس داخلا فيه معنى غير هذا بل بحيث لو انضم اليه معنى غير هذا مثل حس او تغذ او غير ذلك كان معنى خارجا عنه فالجسم مادة والجواب ان المراد من الماخوذ وحده كونه كذلك بحسب الذات والمهية اي لا يحتاج في تتميم ذاته الى شيء آخر حتى لو انضم اليه شيء صار مهية اخرى غير الاولى فهو في حد نفسها كاملة تامة بخلاف الماخوذ لا بشرط فانه مهية ناقصة يحتاج الى تمام ولا ينافي ذلك كونه جزءا له ولما يزيد عليه لان المجموع مهية اخرى الثالث انه جعل المبهم من اقسام الماخوذ بلا شرط شيء وصرح اخيرا بانه ماخوذ بشرط شيء والجواب ان مبناه على ان الاول اعم من الثاني فلا منافاة الرابع ان النوع هو مجموع الجنس والفصل وجعله عبارة عن المحصل بما انضاف اليه والماخوذ بشرط شيء تسامح فالجسم مثلا ليس نفسه يصير باضافة النفس والحساسية نوعا بل الجسم مع مجموع هذه الامور نوع حيواني والجواب انه مبني على ان الجنس والفصل والنوع واحد بالذات وحقيقة الكلام ان الماخوذ لا بشرط شيء اذا اعتبر بحسب التغاير بينه وبين ما يقارنه من جهة والاتحاد من جهة كان ذاتيا محمولا واذا اعتبر بحسب محض الاتحاد كان نوعا وهو المراد بالماخوذ بشرط شيء الخامس ان المادة اذا كانت من الاجزاء الخارجية فمن اين يلزم تقدمها في الوجود العقلي والجواب ان ذلك من جهة ان تصور النوع كالانسان مثلا يتوقف على تصور جنسه وفصله ومعروض الجنسية شيء واحد هو مهية الحيوان والتغاير انما هو بحسب اعتباره في الاول لا بشرط شيء وفي الثاني بشرط لا شيء السادس ان ما هو الحيوان في الخارج فهو بعينه الجسم فكيف يكون الجسم بشرط لا موجودا فيه مقدما عليه والجواب ان الجسم الذي هو مادة النفس موجود غير الجسم المحمول على ما حصل من انضمام النفس اليها اعني المجموع فههنا جسمان موجودان احدهما جزء للاخر وهكذا في كل نوع مركب تركيبا طبيعيا السابع انه كما ان الجنس يحتمل ان يكون احد الانواع فكذلك يحتمل ان يكون احد الاشخاص فكيف جعل الاول مبهما غير محصل والثاني متحصلا غير مبهم والجواب ان العبرة بحال المهيات والحقائق الكلية من حيث كونها معقولة فالابهام وعدمه بالقياس الى الاشارة العقلية فالجنس مبهم لانه مهية ناقصة يحتاج الى متمم بخلاف النوع فانه مهية كاملة لم يبق له تحصل منتظر الا باعتبار الوجود الخارجي وقبولها الاشارة الحسية وذلك انما يحصل بالاعراض الخاصة اما اضافات فقط كتشخصات الامور البسيطة من الصور والاعراض فان تشخصها بحصولها في محالها او احوال زائدة على الاضافات مع التحفظ على هذا الفرق لا ريب لاحد في عروض الابهام والتحصل للنوع بالقياس الى العوارض التي هي لوازم وعلامات للتشخص يتحرى فيها بل في كل كلي سواء كان ذاتيا او عرضيا الاعتبارات الثلثة المذكورة فمهية الفصل اذا اخذت بشرط لا شيء فهي جزء وصورة واذا اخذت لا بشرط شيء فهي محمول وفصل واذا اخذت مع ما يتقوم بها فهي عين النوع ومهية العرض ايضا عرض وعرضي ومجموع حاصل منهما جميعا بالاعتبارات الثلثة والفرق بين المجموعين ان الاول مهية طبيعية لها وحدة ذاتية بخلاف الثاني فانه مهية اعتبارية والاولى ان يسمى مهية النوع الماخوذة بالاول الاعتبار موضوعا بدل المادة وكذا مهية الجنس الماخوذة كذلك بالقياس الى العوارض دون الفصول لان المحل المتقوم بما يحل فيه مادة له والمستغني عما يحل فيه موضوع له فشيء واحد يجوز ان يكون مادة وموضوعا بالقياس الى شيئين **تكملة** ولما علمت ان الطبيعة الجنسية مهية مبهمة ناقصة يحتاج في حد حقيقتها الى فصل فلا يتصور ان يحتاج الى الفصل في بعض المواضع ويستغني عنه في بعضها فلو يحصل دون فصل فيكون مستغنية بحسب المهية وقد فرض الافتقار اليه بنفس المهية فالحقائق البسيطة يستحيل ان يزول فصلها عن طبيعة جنسها الى بدل لانه اذا زال الافتقار الى الفصل فبقيت الطبيعة محصلة دونه فما كانت طبيعة جنسية فعلم ان الافتقار الى الفصل ليس لمجرد التمييز لانه يحصل بالعوارض بل لكون المهية في حد ذاتها ناقصة يحتاج الى تمام فلا يجوز التقوم بالفصل في موضع وبعدمه في موضع آخر الا بحسب الاعتبار العقلي فان الماخوذ بشرط لا من المهية الجنسية نوع عقلي ومما يجب ان يعلم انه فرق ما بين الجنس في المركبات الخارجية وبينه في البسائط فان الجنس في المركبات الخارجية يمكن ان يجرد عن جنسيته ويوخذ بحيث يصير نوعا حقيقيا لا بفصل من الفصول بل بنفس طبيعته

وذلك لان جنسية الجسم مثلا ليست باعتبار انه مجرد جوهر متكمم غير داخل فيه شيء آخر كالانسانية والفرسية وغير ذلك اذ هو بهذا المعنى متفق الحقيقة في الاجسام غير مختلف بشيء داخل بل بامور تنضاف اليه من خارج وهو بهذا المعنى لا يصدق على الانسان والفرس وغيرهما من النظائر لانها مركبة منه ومن شيء آخر بل تكون مادة لها فيكون الجسم نوعا محصلا في الواقع لان حقيقته قد تمت وتحصلت بحسب الواقع والا لما امكن ان ينتقل الجسم من الجمادية الى الحيوانية والنباتية بل انما يكون جنسا بمعنى انه جوهر ذو طول وعرض وعمق بلا شرط ان لا يكون غير هذا او يكون واذا اخذ هكذا فكونه ذا حس او تغذ لا يلزم ان يكون خارجا عنه لاحقا به اذ يصدق على الحساس والمتغذي وغيرهما من الحقائق المختلفة الجسمانية انها جوهر ذو اقطار ثلثة وان لم يصدق عليها انها جوهر ذو اقطار ثلثة فقط واما الجنس في البسائط كاللونية فلا يمكن من ان يقرر لها ذات الا ان يتنوع بالفصول ولا يوجد في الخارج لونية وشيء آخر غير اللونية يحصل بهما البياض كما يوجد في الخارج جسمية وصورة اخرى غير الجسمية يكون الانسان حاصلا منهما وما نقل عنهم ان الجنس والفصل مطلقا جعلهما واحد وجعل الجسم بعينه جعل الحيوان لو كان صحيحا يكون المراد منه ان الجنس باعتبار جنسيته وابهامه ليس جعله غير جعل احد من الفصول واما باعتبار طبيعته من حيث هي فوجوده غير وجود الفصل وما قيل من ان الحيوان اذا مات لم يبق جسميته بعينه بعد الموت بل حدثت جسمية اخرى غير صحيح كيف ولا بد من مادة باقية يتوارد عليها الصور والاعراض سواء كان جسما بسيطا او هيولى وتلك المادة هي الجنس القاصي للمركبات بل جسمية الحيوان من حيث جسميتها باقية بعد موته كما كانت وان زالت عنها حيثية كونها بدنا او جسما حيوانيا واما ان هويتها قد بطلت وحصلت لها هوية اخرى فهو قريب من مجازفات اصحاب الطفرة والتفكيك واستحالة بقاء الاعراض **فائدة** ربما يقرع سمعك في الكتب ما قد يحكم على الطبايع العامة انه ان وجب تخصصها باحد الجزئيات فلا يوجد بغيرها وان امكن فلحوقها به لعلة فاعلم ان ذلك انما يستصح اذا كانت الطبيعة مما لها صورة في الاعيان اما مثل اللونية للبياض والسواد فلا يقال ان اقتضت التخصص بالبياض لكان كل لون بياضا وان لم يقتض فكون اللون بياضا يكون لعلة لان اللونية بما هي لونية ليست لها صورة في الاعيان متميزة عن مفرقية البصر حتى يشار اليها بكونها كذا او كذا بل اذا كانت طبيعة كالجسمية او الهيولى مما لها تحقق في الاعيان فتخصصها بالنارية او الفلكية او بعض الهيئات كالحركة والتحيز والاستدارة وغيرها لو كان للجسمية لما صح وجود جسم غير متخصص بتلك الصورة او الهيئة والا فلا بد هناك من علة زائدة على الجسمية فلا مانع من بقاء مادة يتوارد الصور والاعراض عليها **فصل** في معرفة الفصل وفي الفرق بين الفصل وما ليس بفصل وفي كيفية اتحاده مع الجنس ان ما يذكر في التعاريف بازاء الفصول فبالحقيقة هي ليست بفصول بل هي لوازم وعلامات للفصول الحقيقية فالحساس والمتحرك ليس شيء منهما بحسب المفهوم فصلا للحيوان بل فصله كونه ذا نفس دراكة متحركة وليست الدراكية والمتحركية عين هوية النفس الحيوانية بل من جملة لوازمه وشعبه لكن الانسان ربما يضطر لعدم الاطلاع على الفصول الحقيقية او لعدم وضع الاسامي لها الى الانحراف عنها الى اللوازم والعلامات فالمراد من الحساس ليس نفس هذا المفهوم المتقوم بالانفعال الشعوري او الاضافة الادراكية والا لزم تقوم الشيء من المقولات المتباينة وقد تحقق عندهم ان الشيء الوحداني لا يندرج تحت مقولتين الا بالعرض بل الفصل بالحقيقة هو الذي له مبدأ هذه الامور وهكذا في نظائره فكل معنى اذا اعتبر معه معنى آخر فان كان مما يغايره بحسب التحصل والوجود فذلك المعنى ليس فصلا له بل عرضا خارجا عنه وان كانت المغايرة بينهما باعتبار الابهام والتحصل كان فصلا قال الشيخ في الهيات الشفاء العقل قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى في الوجود فيضم اليه معنى آخر يعين وجوده بان يكون ذلك المعنى متضمنا فيه وانما يكون آخر من حيث التعين والابهام لا في الوجود انتهى **بحث وتحصيل** قد ذهب بعض الناس الى نفي الاجزاء العقلية في البسائط وارجعها الى اللوازم بان يكون اللازم المشترك هو الجنس واللازم المختص هو الفصل وحيث يلزم عليه كون البسائط المتباينة الذوات مشتركة في امر عرضي بلا جهة جامعة فيها مصححة لعروضه وكان متحاشيا عن تجويز انتزاع امر واحد من نفس حقايق متخالفة ارتكب القول بان الجنس والفصل في المهية البسيطة كلاهما ماخوذان من اللوازم الخاصة لها في الواقع لكن الامر المسمى بالجنس ماخوذ من اللازم المشكوك الاختصاص والمسمى بالفصل من اللازم المتيقن الاختصاص وفيه من التكلف ما لا يخفى على واحد وبناء ما اوقعه في ذلك هو ما ربما يتوهم ان السواد مثلا اذا فصلناه الى اللون وقابض البصر فان طابق كل منهما نفس السواد فلا فرق بينهما ثم اذا طابقت اللونية نفس السواد فهي تطابق بعينها نفس البياض ايضا فيلزم كون السواد والبياض

شيئا واحدا وان طابقها احدهما وطابق الاخر شيئا اخر فيكون السواد احدهما فقط وان طابق كل منهما شيئا من السواد غير ما طابقه الاخر فتركب في الخارج وقد فرض بسيطا هف فعلم ان الاجناس والفصول في البسائط امور اعتبارية فالسواد مثلا وجوده في النفس كما هو في العين فلا ذاتي له بوجه من الوجوه وجد اذا فاعد ما لوح اليه من ان المعاني التي كل منها مبهمة كاملة متحصلة اذا اخذت من نفس مهية لوجب كون الماخوذ منها تلك المعاني من الحقائق المركبة وكل متحصل يتحد مع متحصل اخر يكون متحدا مع متحصل ثالث يتحد الاول مع الثالث ايضا واما اذا كانت المعاني الماخوذة عنها بعضها ناقصا في ذاته او باعتبار اخذه مبهما وبعضها بخلاف ذلك ويكون افتراق بعضها الى بعض كافتراق قوة الى ضعف وكمال الى نقص الى غير ذلك من العبارات فلا يستدعي كون المنتزع منها حقيقة مركبة وكذا المهية المبهمة اذا اتحدت مع كل واحد من الاشياء وتحصلت بها لا يوجب اتحاد تلك الاشياء بعضها مع بعض كالحيوان المتحد مع الانسان والفرس مع تباينهما وتوضيح الكلام ان الحيثيات والمعاني المنتزعة عن الحقائق منها ما ينتزع من حقيقة بحسب حالها في الواقع ومنها ما ينتزع منها باعتبار ملاحظة العقل بان يتصور العقل المعنى الذي هو مخلوط في نفس الامر بالامور المحصلة ويجد معها غير مخلوط ولا متحد بل امرا مبهما ويضم اليه المعاني المخصوصة وهذا الانضمام ليس كانضمام شيء محصل بشيء محصل حتى يكونا شيئين متميزين في نفس الامر وقد حصل بانضمامها شيء ثالث الا كاتحاد المادة بالصورة بل كانضمام شيء الى شيء لا تميز بينهما الا بحسب التعين والابهام فالاول يقتضي التركيب في الواقع والثاني يقتضيه في اعتبار العقل وان كان ذلك الاعتبار اعتبارا صادقا بحسب مرتبة من الواقع فان قلت اذا اخذ كل واحد من معنيي الجنس والفصل من نفس مهية بسيطة ثم اعتبرا اعتبارا يكونان بها مادة وصورة فكان كل منهما متحصلا فيكون الانضمام بينهما انضمام محصل بمحصل فيلزم من ذلك ان يكون الماخوذ منه مركبا خارجيا بناء على ان الامور المتباينة لا يطابق ذاتا احدية قلت اخذ الجنس والفصل عن البسيط على وجه يكون كل منهما امرا متحصلا حتى يكون الجنس مادة عقلية والفصل صورة عقلية وبالجملة صيرورة البسيط بحيث يكون مركبا من مادة وصورة انما هو بمجرد صنع العقل لا غير اذ لا تركيب هناك بهذا الوجه اصلا بل ذلك امر يفرضه العقل بمجرد اعتبار غير مطابق للواقع فان قلت الحد عين المحدود فكيف يتصور ان يكون المحدود نوعا بسيطا لا تركيب فيه اصلا الا بمجرد فرض العقل والحد مركبا من معان متعددة كل منها غير الاخر قلت مقام الحد مقام تفصيل المعاني الماخوذة من نفس ذات وملاحظتها فردا فردا ومقام المحدود اجمال تلك المعاني فالتركيب في الحد لا يوجب التركيب في المحدود وان كان الحد والمحدود شيئا واحدا بالذات لما علمت من كيفية اخذ المعاني من ذات بسيطة

فصل في كيفية تقوم الجنس بالفصل هذا التقويم ليس بحسب الخارج لاتحادهما في الوجود والمتحدان في ظرف لا يمكن تقوم احدهما بالاخر وجودا بل بحسب تحليل العقل المهية النوعية الى جزئين عقليين وحكمه بعلية احدهما للاخر ضرورة احتياج اجزاء مهية واحدة بعضها الى بعض والمحتاج اليه والعلة لا يكون الا الجزء الفصلي لاستحالة ان يكون الجزء الجنسي علة لوجود الجزء الفصلي والا لكانت الفصول المتقابلة لازمة له فيكون الشيء الواحد مختلفا متقابلا هذا ممتنع فبقي ان يكون الجزء الفصلي علة لوجود الجزء الجنسي ويكون مقسما للطبيعة الجنسية المطلقة وعلة للقدر الذي هو حصة النوع وجزء المجموع الحاصل منه ومما يتميز به عن غيره

وهم وتنبيه ربما يتوهم احد ان الناطق مثلا ان كان علة للحيوان المطلق لم يكن مقسما وان كان علة للحيوان المخصوص فلا بد وان يفرض مخصصه اولا حتى يكون الناطق علة له لكن ذلك الحيوان متى تخصص فقد دخل في الوجود واستغنى عن العلة بوجوده والحل في ذلك ان الفصل لكونه علة للطبيعة الجنس متقدم عليها فسببية السبب ليس لان المع اقتضاه لكونه ما وجد بعد في مرتبة السبب بل لايجاب السبب وجوده فكذا هيهنا ليس ان الحيوان بحيوانيته اقتضى ان يكون له فصل وانما من قبله الحاجة المحضة من دون اقتضاء امر معين لكن الناطقية اقتضت بحسب ذاتها ان يلزمها الحيوانية المطلقة فالحاجة المطلقة انما جاءت من قبل الحيوان وتعين المحتاج اليه انما جاء من قبل الفصل وتعدد العلل مع واحد جنسي غير مستنكر لضعف الوحدة من الطبيعة الجنسية والعجب من صاحب المباحث المشرقية مع تفطنه بهذا الاصل حيث ذهل عنه حين اقام حجة على اثبات الهيولى وقد اهمل في اعماله واعجب من ذلك انه قال بعد ذكر تلك الحجة وقد اوردتها على كثير من الاذكياء فما قدحوا في شيء من مقدماتها وخلاصة الحجة المذكورة في اثبات الهيولى الجسمية الفلك ان جسمية الفلك يلزمها مقدار معين وشكل معين لعدم قبولها الكون والفساد وسبب اللزوم اما نفس الجسمية او حال فيها او مباين لها والكل الا الاول باطل والا لزم اشتراك الاجسام معها في المقدار والشكل المعين وكذا الثاني لان الكلام في لزومه اي بعينه والثالث ايضا لتساوي نسبة المباين الى جميع الاجسام فبقي ان يكون لزوم التشكل والتقدر لجسمية الفلك بواسطة محل تلك الجسمية وهو غلط انتهى ولا يخفى

الصورة المنوعة للفلك التي سببت فصله المقوم لجنسه الذي هو الجسم المطلق متقدم في مرتبة الوجود على الجسمية فيكون علة للزوم المقدار والشكل المخصصين بالفلك ولا يلزم شيء من المفاسد التي ذكرها هناك فتفطن

فصل في تحقيق اقتران الصورة بالمادة اعلم ان الصورة قد يقال على المهية النوعية وعلى كل مهية لشيء كيف كان وعلى الحقيقة التي يقوم المحل بها وعلى الحقيقة التي يقوم المحل باعتبار حصول النوع الطبيعي منه وعلى كمال الشيء مفارقا عنه ولو نظرت حق النظر في موارد استعمالاتها جميعا لوجدتها متفقة بالذات في معنى واحد هو ما به يكون الشيء هو هو بالفعل ولاجل ذلك استمر قولهم صورة الشيء هي ماهيته التي هو بها ما هو مع تعقيبه بقولهم ومادته هي حامل صورته وليس متناقضا وتوضيح هذه الدعوى بتقديم مقدمة هي ان المادة في كل شيء امر مبهم لا تحصل له اصلا الا باعتبار كونه قوة شيء ما والصورة امر محصل بالفعل به يصير الشيء شيئا مثلا مادة السرير هي قطع الخشب لكن لا من حيث لها حقيقة خشبية وصورة محصلة فانها من تلك الحيثية حقيقة من الحقائق وليست مادة لشيء اصلا بل مادتيتها انما هي من حيث كونها تصلح لان تكون سريرا او بابا او كرسيا او غير ذلك وتعصيها وامتناعها عن قبول اشياء اخر ليس لجهة قوتها واستعدادها بل لاجل فعليتها واقترانها بصورة مخصوصة يمنعها عن التلبس بتلك الاشياء لاجل التنافي الواقع بين طبيعتها وطبايع تلك الاشياء فالحقيقة الخشبية مثلا لها جهة نقص وجهة فمن جهة نقصها يستدعي كمالا اخر ومن جهة كونها كمالا يمتنع عن قبول كمال اخر ومن هاتين الجهتين ينتظم كون السرير ذا مادة وصورة وكذا نقول حقيقة الخشب صورتها الخشبية ومادتها هي العناصر لا من حيث كونها ارضا وماء او غيرها بل من حيث كونها مستعدة بالامتزاج لان يصير جمادا او نباتا او حيوانا الى غير ذلك من الاشياء المخصوصة دون غيرها لاجل العلة التي ذكرناها وهكذا الى ان ينتهي الى مادة لا مادة لها اصلا اذ لا تحصل لها ولا فعلية الا كونها جوهرا مستعدا لان يصير كل شيء بلا تخصص في ذاتها بواحد دون واحد لعدم كونها الا شيئا بالقوة محضا وقوة صرفة والا يلزم الدور او التسلسل فهي مادة المواد وهيولى الهيوليات وكونها جوهرا لا يوجب تحصلها الا تحصل الابهام وكونها مستعدة لا يقتضي فعليتها الا فعلية القوة وانما الفرق بينها وبين العدم ان العدم بما هو عدم لا تحصل له اصلا حتى تحصل الابهام ولا فعلية حتى فعلية القوة لشيء بخلاف الهيولى الاولى اذ لها من جملة الاشياء هذا النحو من التحصل والفعلية لا غير دون غيرها الا من جهتها فهي اخس الاشياء حقيقة واضعفها وجودا الواقعة على حاشية الوجود ونزولها في صف نعال الافاضة والجود فبعد تمهيد هذه المقدمة يتفطن اللبيب منها بان كل حقيقة تركيبية فانها انما تكون تلك الحقيقة بحسب ما هو منها بمنزلة الصورة لا ما هو منها بمنزلة المادة فان المادة من حيث انها مادة مستهلكة في الصورة استهلاك الجنس في الفصل اذ نسبتها اليها نسبة النقص الى التمام والضعف الى القوة وتقوم الحقيقة ليس الا بالصورة وانما الحاجة اليها لاجل قبول اثارها ولوازمها وانفعالاتها الغير المنفكة عنها من الكم والكيف والاين وغيرها حتى لو امكن وجود تلك الصورة مجردة عن المادة لكانت هي تلك الحقيقة بعينها الا تعلم ان المادة لا حقيقة لها اصلا الا قوة حقيقة وقوة الحقيقة من حيث انها قوة الحقيقة ليست حقيقة فالعالم عالم بالصورة العالمية لا بمادتها والسرير سرير بهيئته المخصوصة لا بخشبيته والانسان انسان بنفسه المدبرة لا ببدنه والموجود موجود بوجوده لا بمهيته فصورة العالم لو كانت مجردة لكانت عالما والهيئة السريرية لو تحققت بلا خشب لكانت سريرا وكذا نفس الانسان حين انقطاعها عن علاقة البدن انسان والوجود المجرد عن المهية موجود كالواجب تعالى واشير الى ذلك بما قالوا الانسان اذا احاط بكيفية وجود الاشياء على ما هي عليه يصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود وقيل في الاشعار الحكمية ده بود آن نه دل كه اندر وى گاو و خر باشد و ضياع و عقار ومن هذا السبيل تحقق وجه لما صار اليه قدماء المنطقيين من تجويز التحديد بالفصل الاخير وحده مع ان الحد عندهم ليس لمجرد التميز بل لاكتناه حقيقة الشيء ومهيته

حكمة عرشية قد انكشف لك مما ذكرناه في هذا الفصل ومن اشارات سابقة في بعض الفصول الماضية ان ما يتقوم و يوجد به الشيء من ذوات المهيات سواء كانت بسيطة او مركبة ليس الا مبدأ الفصل الاخير لها وساير الفصول والصور التي هي متحدة معها بمنزلة القوى والشرايط والالات والاسباب المعدة لوجود المهية التي هي عين الفصل الاخير بدون دخولها في تقوم ذاته وقوام حقيقته وان كان كل منها مقوما لحقيقة اخرى غير هذه الحقيقة مثلا القوى والصور الموجودة في بدن الانسان بعضها ما يقوم المادة الاولى لاجل كونها جسما فقط كالصورة الامتدادية وبعضها يقومها لاجل كونها جسما نباتيا كقوى التغذية والتنمية والتوليد وبعضها لاجل كونها حيوانا كمبدأ الحس والحركة الارادية وبعضها لاجل كونها انسانا كمبدأ النطق وكل من

الصور السابقة معدة لوجود الصورة اللاحقة ثم بعد وجود اللاحقة ينبعث عنها ويقوم بها في الوجود فما كانت من الاسباب والشرائط والمعدات او لا صارت امثالها من القوى والتوابع والفروعات اخرا ويكون للصورة الاخيرة مبدأ الجميع وربّها وهي الخوادم والشعب وسينكشف من تلك الاصول ومما سيأتي ان حقيقة الفصول وذواتها ليست الا الوجودات الخاصة للمهيات التي هي اشخاص حقيقية فالموجود في الخارج هو الوجود لكن يحصل في العقل بوسيلة الحس او المشاهدة الحضورية من نفس ذاته مفهومات كلية عامة او خاصة ومن عوارضه ايضا كذلك ويحكم عليها بهذه الاحكام بحسب الخارج فما يحصل في العقل من نفس ذاته يسمى بالذاتيات وما يحصل فيه لا من ذاته بل لاجل جهة اخرى يسمى بالعرضيات فالذاتي موجود بالذات اي متحد مع ما هو الموجود اتحادا ذاتيا والعرضي موجود بالعرض اي متحد معه اتحادا عرضيا وليس هذا نفيا للكلي الطبيعي كما يظن بل الوجود منسوب اليه بالذات اذا كان ذاتيا بمعنى ان ما هو الموجود الحقيقي متحد معه في الخارج لا ان ذلك شيء وهو شيء اخر متميز عنه في الواقع **فصل** في كيفية اخذ الجنس من المادة والفصل من الصورة وربما يتشكك في الجسم بحسب التفصيل يشتمل على مادة وصورة كما سيجيء وكلاهما جوهر عند اصحاب المعلم الاول واتباعه والمفهوم من مهية النوعية جوهر ممتد في الجهات فلم اخذ مفهوم الجوهر عن المادة اولى من اخذه من الصورة لان نسبته اليهما على السواء لان كلا منهما نوع من الجواهر فنقول في تحقيق ذلك ان لكل واحدة من الهيولى والصورة مهية بسيطة نوعية تركبت في العقل من جنس مشترك بينهما وفصل يحصله مهية نوعية ويقومه وجودا وذلك الجنس هو مفهوم الجوهر والفصلان هما الاستعداد لاحديهما والامتداد للاخرى فكما ان الهيولى هي الهيولى بالاستعداد كذلك الصورة هي تلك الصورة لاجل كونها ممتدة لكن كون الهيولى مستعدة ليس يجعلها شيئا من الاشياء المتحصلة بل انما لها استعداد الاشياء المتحصلة وقوتها فاذا نظرنا اليها لم يبق منها عندك من التحصيل الا كونها جوهرا الذي لا يوجب الا نحوا ضعيفا من التحصل غاية الضعف بخلاف الصورة فان الجوهر متحد مع مفهوم الممتد ومتعين فيه كما علمت من فناء الجنس في الفصل فالهيولى في الجسم ليس الا جوهرا محضا له في الوجود قابلية التلبس بانه صورة وصفة كانت كما ان الجنس ليس الا مفهوم الجوهر الممكن له في ذاته الاتحاد بقيوده المنوعة والمحصلة والامكان الاستعدادي في المادة بازاء الامكان الذاتي في الجنس وكل الصورة فيه هي الجسمية والاتصال كما ان الفصل له هو مفهوم قولنا الممتد وهو امر بسيط لا يدخل فيه شيء لا عاما ولا خاصا على ما عليه المحققون حيث ذكروا ان ذكر الشيء في تفسير المشتقات بيان لما يرجع اليه الضمير الذي يذكر فيه لا غير ويؤكد ذلك قول الشيخ في الشفاء وهو ان الفصل الذي يقال بالناطق معناه شيء بصفة كذا جوهرا او كيفا مثاله ان الناطق هو شيء له نطق فليس في كونه شيئا له نطق هو انه جوهر او عرض الا انه يعرف من خارج انه لا يمكن ان يكون هذا الشيء الا جوهرا او جسما انتهى فقد ظهر وجه كون الجنس في مهية الجسم ماخوذا من الهيولى والفصل من الصورة وهكذا الحكم في نظايره من الحقايق التركيبية باجراء ما ذكرناه فيه ولنا في هذا المقام زيادة تحقيق وتوضيح للكلام فاستمع لما يتلى عليك من الاسرار ملتزما صونه عن الاغيار والاشرار وهو ان الحكماء قد اطبقوا على ان الجنس بالقياس الى فصله عرض لازم كما ان الفصل بالقياس اليه خاصة ثم ذكروا ان الجنس في المركبات الخارجية متحد مع المادة والفصل مع الصورة فيلزم من هذين الحكمين عدم كون فصول الجواهر جواهر بمعنى كونها مندرجة تحت معنى الجواهر اندراج الانواع تحت جنسها بل كاندراج الملزومات تحت لازمها الذي لا يدخل في مهيتها ويلزم من هذا كون الصور الجسمية وغيرها جوهرا بالمعنى المذكور فيه وان صدق عليها معناه صدقا عرضيا ولا يلزم من عدم كونها تحت مقولة الجوهر بالذات اندراجها تحت احدى المقولات التسع العرضية حتى يلزم تقوم نوع جوهري من العرض فان المهيات البسيطة خارجا وعقلا ليست واقعة في ذاتها تحت شيء من الاجناس ولا يقدح ذلك في حصر المقولات في العشر على ما اوضحه الشيخ في قاطيغورياس الشفاء فان المراد من انحصار الاشياء فيها ان كل ما له من الاشياء حد نوعي فهو منحصر في هذه المقولات بالذات ولا يجب ان يكون لكل شيء حد والا يلزم الدور او التسلسل بل من الاشياء ما يتصور بنفسها لا بالحد كالوجود وكثير من الوجدانيات فان قلت ان الانسان مركب من البدن الذي هو مادته ونفسه التي هي صورته وقد برهن على جوهرية النفس وتجردها وبقائها بعد بوار البدن ببراهين قطعية كما ستقف عليها ان شاء الله وما ذكرت في امر الصور من عدم جوهريتها هو بعينه جار في النفس الناطقة لانها صورة ايضا ومبدء للفصل في حد الانسان قلت ان للنفس الانسانية اعتبارين اعتبار كونها صورة ونفسا واعتبار كونها ذاتا في نفسها ومناط الاعتبار الاول كون الشيء موجودا لغيره ومناط الاعتبار الثاني كونه موجودا في نفسه اعم من ان يكون موجودا لنفسه او لغيره ولما كانت الصورة الحالة وجودها في نفسها بعينه وجودها للمادة فالاعتباران

فيهما متحد بخلاف الصورة المجردة فان وجودها في نفسها لما كان هو وجودها لنفسها بناء على تجردها في ذاتها عن المادة فيختلف هناك الاعتباران ويتغاير بحسبهما الوجودان ولهذا زوال الصورة الحالة عن المادة يوجب فسادها في نفسها بخلاف الصورة المجردة فان وجودها للمادة وان استلزم وجودها في نفسها لكن زوالها عن المادة لا يوجب فسادها في نفسها وذلك لتغاير الوجودين اذا تقرر هذا فنقول كون الشيء واقعا تحت مقولة بحسب اعتبار وجوده في نفسه لا يوجب كونه واقعا باعتبار اخر تحت تلك المقولة بل ولا تحت مقولة من المقولات فالنفس الانسانية وان كانت بحسب ذاتها جوهرا او بحسب نفسيتها مضافا لكن بحسب كونها جزءا للجسم باعتبار وصورة مقومة لوجوده باعتبار اخر لا يجب ان يكون جوهرا كما في سائر الصور المادية على ما علمت فكون النفس جوهرا مجردا وان كان حقا لكن كونها مقومة لوجود الجسم صادقا عليها وعلى الجسم بالمعنى الذي هو باعتباره مادة الجسم بالمعنى الذي هو باعتباره جنس ليس باعتبار كونها ذاتا جوهرية منفردة فان كونها حقيقة لحدية شيء وكونها حالا من احوال البدن شيء اخر نظير ذلك ما يقال في دفع ما يرد على قاعدة الحكماء ان كل حادث يسبقه استعداد مادة من الانتقاض بالنفوس المجردة الحادثة كما هو راي المعلم الاول وهو ان البدن الانساني لما استدعى باستعداده الخاص صورة مدبرة له متصرفة فيه اي امرا موصوفا بهذه الصفة من حيث هو كذلك فوجب على مقتضى جود الواهب الفياض وجود شيء يكون مصدرا للتدابير الانسية والافاعيل البشرية وهذا لا يمكن الا ان يكون ذاتا مجردة في ذاتها فلا محالة قد فاض عليه حقيقة النفس لا من حيث ان البدن استدعاها بل من حيث عدم انفكاكها عما استدعاه البدن فالبدن استدعى بمزاجه الخاص امرا ماديا لكن جود المبدء الفياض اقتضى ذاتا قدسية وكما ان الشيء الواحد يكون جوهرا او عرضا باعتبارين كما مر فكذلك قد يكون امر واحد مجردا وماديا باعتبارين فالنفس الانسانية مجردة ذاتا مادية فعلا فهي من حيث الفعل من التدبير والتحريك مسبوقة باستعداد البدن مقترنة به واما من حيث الذات والحقيقة فمنشأ وجودها جود المبدأ الواهب لا غير فلا يسبقها من تلك الحيثية استعداد البدن ولا يلزمها الاقتران في وجودها به ولا يلحقها شيء من مثالب الماديات الا بالعرض فهذا ما ذكرته في دفع ذلك الايراد على تلك القاعدة فانظر اليه بنظر الاعتبار اذ مع وضوحه لا يخ عن غموض ويمكن تاويل ما نقل عن افلاطون الالهي في باب النفس بقدم اليه بوجه لطيف طريقة اخرى ثم انك لو تاملت في اصولنا السابقة وتذكرت ما بينه الشيخ المتاله السهروردي في كتابه من كون النفس ذات حقيقة بسيطة نورية وذلك في حكمة الاشراق وانية صرفة وذلك في التلويحات والمال واحد اذ الظهور عين الفعلية والوجود وقد بين بالاصول الاشراقية كون النور حقيقة بسيطة لا جنس لها ولا فصل وليس الاختلاف بين افرادها بامر ذاتي بل انما هو بمجرد الكمال والنقص في اصل الحقيقة النورية الوجودية لعلمت ان الذوات المجردة النورية غير واقعة تحت مقولة الجوهر وان كانت وجوداتها لا في موضوع فعليك بالتحقيق بهذه القاعدة فان لها عما عظيما اذ هل عنه جمهور القوم ويراجعه كتبه وقواعده في دفع شكوك تتعرض لك فيها **فكنة مشرقية** لعلك قد تفطنت مما تلونا عليك سابقا ولاحقا بان العالم كله وجود والوجود كله نور والنور العارض نور على نور فانظر الى البدن الانساني كيف يكون من حيث اشتماله على الصور والقوى التي هي مبادي الافاعيل معسكر الجنود النفس النورية الالهية في عالم الاضداد ومحلا لانوارها واثارها وتلك القوى والالات مع امهاتها جميعا وجودات صرفة وانوار محضة كسرج صفاوتية في النور مترتبة بحسب التعدد والترتيب بعضها فوق بعض مشتعلة من نور واحد بل مقهورة تحت استقلاله كما يشاهد من عدم استقلال الانوار الضعيفة في مشهد النور القوي في التاثير والانارة فهكذا حكم عالم الوجود جميعا في كونها اشعة وانوار واضواء للذات الاحدية الواجبة اذ الوجود كله من شروق نوره ولمعان ظهوره كما هو مشاهد من الشمس المحسوس الذي هو المثل الاعلى له في السموات والارض الا ان بين الاشعتين فرقا وهو ان اشعة شمس العقل احياء عاقلة ناطقة فعالة واشعة شمس الحس اعراض وانوار لغيرها لا لذاتها غير احياء عاقلة فاعلة وسيأتيك تفصيل هذه الاحكام في مواضعها ان شاء الله تعالى **ذكر اجمالي** كلما كانت الصورة اشد فعلية وشرفا ونورية كانت المادة القابلة لها اشد انفعالا وخسة وظلمة **ذكر تفصيلي** الهيولى الاولى كما ستتضح منبع الخسة ومركز دائرة الشر والوحشة تلك عجوزة شوهاء لم يصادفها نفس نورية الا بعد تحليتها بحلل الصور الجسمية والنوعية وتنورها بنور القوى والكيفيات وخروجها عن صرافة قوتها وسذاجة وحشتها وظلمتها وحيث تحقق ان مبدء تلك الصور والقوى والكيفيات بعد تعلق النفس هي النفس بتاييد المبدأ الاعلى فاذا انقطع تعلق النفس عنها وانبعث فيضا ما يفيض عليها من القوى والكيفيات التي كانت لبستها وحلتها صارت كانها راجعة الى صرافة هيولبتها المعراة عن كل حلية وصفة في نفسها فاصبحت معرضا للامتحان والتلاشي موحشة

للطبع مستكرهة عليه كما يشاهد من استيحاش الانسان عن رؤية اجساد الاموات الانسانية وانقباضه عن الانفراد بينها سيما في الليل المظلم

فصل في تحقيق الصورة المثل الافلاطونية قد نسب الى افلاطن الالهي انه قال في كثير من اقاويله موافقا لاستاده سقراط ان للموجودات صورا مجردة في عالم الاله وربما يسميها المثل الالهية وانها لا تدثر ولا تفسد ولكنها باقية وان الذي يدثر ويفسد انما هي الموجودات التي هي كائنة قال الشيخ في الهيات الشفاء ظن قوم ان القسمة توجب وجود شيئين في كل شيء كانسانين في معنى الانسانية انسان فاسد محسوس وانسان معقول مفارق ابدي لا يتغير وجعلوا لكل واحد منهما وجودا فسموا الوجود المفارق وجودا مثاليا وجعلوا لكل واحد من الامور الطبيعية صورة مفارقة واياها يتلقى العقل اذ كان المعقول شيئا لا يفسد وكل محسوس من هذه فهو فاسد وجعلوا العلوم والبراهين تنحو نحو هذه واياها يتناول وكان المعروف بافلاطن ومعلمه سقراط يفرطان في هذا الراي ويقولان ان للانسانية معنى واحدا موجودا يشترك فيها الاشخاص ويبقى مع بطلانها وليس هو المعنى المحسوس المتكثر الفاسد فهو اذن المعنى المعقول المفارق انتهى ونحن بعون الله وتوفيقه نذكر اولا وجوه ما قيل في تاويل كلامه وما يقدح به في كل من وجوه التاويل ثم ما هو الحق عندي في تحقيق الصور المفارقة والمثل فنقول قد اول الشيخ الرئيس كلامه بوجود الماهية المجردة عن اللواحق لكل شيء القابلة للمقابلات ولا شك ان افلاطن الذي احد تلامذة المعلم الاول مع جلالة شانه اجل من ان ينسب اليه عدم التفرقة بين التجريد بحسب اعتبار العقل وبين التجريد بحسب الوجود او بين اعتبار الماهية لا بشرط اقتران شيء معها وبين اعتبارها بشرط عدم الاقتران او الخلط بين الواحد بالمعنى والواحد بالعدد حتى يلزم من كون الانسانية واحدا بالمعنى كونها واحدا بالعدد والوجود وهو بعينه يوجد في كثيرين او جهل بان الانسان اذا لم يكن في حده انه شيئا من العوارض كالوحدة والكثرة لزم ان يكون القول بان الانسان من حيث هو انسان واحد او ابدي او غير ذلك مما هو مباين لحده قولا متناقضا او الظن بان قولنا الانسان يوجد دائما معناه ان انسانية واحدة بعينها باقية كيف والتفرقة بين هذه الامور والتمييز بين معانيها مما لا يخفى على المتوسطين من اولى ارتياض النفس بالعلوم العقلية فضلا عن اولئك العظماء وقال المعلم الثاني في كتاب الجمع بين رايي افلاطون وارسطو انه اشارة الى ان للموجودات صورا في علم الله تعالى باقية لا تتبدل ولا تتغير وبين ذلك بعض المتاخرين حيث قال ان في عالم الحس شيئا محسوسا مثل الانسان مع مادته وعوارضه المخصوصة وهذا هو الانسان الطبيعي ولا شك في ان يتحقق شيء هو الانسان منظورا الى ذاته من حيث هو هو غير ماخوذ معه ما خالطه من الوحدة والكثرة وغيرهما من الاعراض الزائدة على الانسانية وهو المعنى الذي يحمل على كثيرين من زيد وعمرو والانسان المجرد عن العوارض الخارجية المشخص بالتشخصات العقلية يحين يحمل العقل الانسان على زيد وعمرو يلتفت الى معنى مجرد من العوارض الغريبة حتى انه مجرد عن التجرد والاطلاق فهذا المعنى له وجود لا محالة فاما ان يكون ذلك الوجود في الخارج او في العقل وعلى الاول لزم ان يكون التشخص عارضا خارجيا متاخرا عن الماهية في الوجود فتعين الثاني وهو كونه موجودا في العقل متشخصا بتشخص عقلي بحيث يمكن ان يلتفت اليه بدون الالتفات الى تشخصه وهذا المعنى هو المحمول على الجواهر حملا اتحاديا فيثبت بذلك وجود جواهر عقلية في العقول يكون تلك الجواهر مهيات الموجودات الخارجية وهذا هو بعينه مذهب افلاطون فان قيل المشهور ان افلاطون اثبت الجواهر العقلية في الاعيان حيث هي ماهيات كليات للافراد الخارجية قلت لعل مراده بالاعيان العقول فانها اعيان العالم الحسي والعالم الحسي انما هو ظل لها عنده انتهى كلامه وهذا التاويل مستبعد جدا اذ المنقول عن افلاطون والاقدمين وتشنيعات اللاحقين من اتباع ارسطو على مذهبهم يدل على ان تلك الصور موجودة في الخارج قائمة بذواتها لا في موضوع ومحل وقد نقل عنه انه قال اني رايت عند التجرد افلاكا نورية وعن هرمس انه كان يقول ان ذاتا روحانية القت الى المعارف فقلت من انت قال انا طباعك التام ولو لم يكن لكلماتهم دلالة صريحة على ان لكل نوع موجودا مجردا شخصيا في عالم الابداع لما شنعوا عليهم بما نقله فارابي منه انه يجب من اقوالهم ان يكون في العقول خطوط وسطوح وافلاك ثم توجد حركات تلك الافلاك والادوار وان يوجد هناك علوم مثل علم النجوم وعلم اللحون واصوات مؤتلفة وطب وهندسة ومقادير مستقيمة واخر معوجة واشياء باردة واشياء حارة وبالجملة كيفية فاعلة ومنفعلة وكليات وجزويات ومواد وصور في شناعات اخر وقال شيخنا وسيدنا ومن اليه مستندنا في العلوم ادام الله علوه ومجده في بعض كتبه العقلية ان القضاء على ضربين مختلفين على وجه وكما يصح ان يعبر به ظهوره في العلم وتمثل في العالم العقلي فكذلك يصح ان يعبر به وجوده في الاعيان وعلمنا انه يمتنع اللانهاية بالفعل في القدر لا في القضاء فرب القضاء والقدر وراء ما لا يتناهى ولا يضيق عن الاحاطة مجملة ما لا نهاية له بما لا يتناهى

مجملة ومفصلة وهو واسع عليم وان ما يوجد في وعاء الدهر ويتم وجوده التدريجي بالفعل في افق التغير يبقى محققه بتمامه في وعاء الدهر بقاء دهريا لا زمانيا فانه يجب ان يكون متناهي الكمية سواء كان ذلك في الازال او في الاباد وان الماديات ليست في القضاء العيني بحسب الوجود العيني في وعاء الدهر والحضور الوجودي عند ربها القضاء والقدر متاخرة عن حصول موادها بل هي وموادها بحسب ذلك في درجة واحدة فلو سمعتنا نقول ان الماديات انما هي مادية في القدر وفي افق الزمان لا في القضاء الوجودي في وعاء الدهر وفي الحصول الحضوري عند العليم الحق فافقه انا نعني بذلك سلب سبق المادة في ذلك النحو من الوجود لا مفارقة المادة والانسلاخ عنها هناك حتى يصير المادي مجردا باعتبار اخر واحق ما يسمى من الموجودات الزمانية بحسب وقوعها في القضاء العيني اي تحققها في وعاء الدهر المثل العقلية او القضائية والصور الوجودية او الدهرية وبحسب وقوعها في القدر اي حصولها في افق الزمان الاعيان الكونية او الكائنات القدرية فهذا سر مرموز الحكماء من اهل التحصيل واني لستاظن بامام اليونانيين غير هذا السر الا ان اتباع معلم المشائية اساؤا به الظن واستناموا الى ما سولته لهم اوهامهم وقصروا في الفحص ووقروا على وقيعتهم في المثل الافلاطونية وعدوا مساويها فلم يكن اعتمالهم الا لاطفاء نور الحكمة وتفاشي ديجور الظلمة انتهت عبارته وحاصلها ان جميع الماديات والزمانيات وان كانت في انفسها وبقياس بعضها الى بعض مفتقرة الى الامكنة والازمنة والاوضاع الموجبة لحجاب بعضها عن بعض لكنها بالقياس الى الحاطة علم الله تعالى بها علما اشراقيا شهوديا وانكشافا تاما وجوديا في درجة واحدة من الشهود والوجود لا سبق لبعضها على بعض من هذه الحيثية فلا تجدد ولا زوال ولا حدوث لها في حضورها لدى الحق الاول فلا افتقار لها في هذا الشهود الى استعدادات هيولانية واوضاع جسمانية فحكمها من هذه الجهة حكم المجردات عن الامكنة والازمنة فالاقدمون من الحكماء ما راموا بالمثل المفارقة الا الى هذا المعنى دون غيره لئلا يرد عليهم المحذورات الشنيعة المشهورة ولك ان تقول بعد تسليم ان الاشخاص الكائنة التي وجودها ليس الا وجودا ماديا صح كونها مجردة باعتبار اخر لكن لا ريب في انها متعددة في وجوداتها والمنقول عن افلاطونيين من ان لكل نوع جسماني فردا مجردا ابديا دال على وحدتها كما يدل على تجردها كيف والتجرد ايضا مستلزم للوحدة كما برهن عليه فحمل كلامهم على ذلك المعنى في غاية البعد واول بعضهم المثل الافلاطونية الى الموجودات المعلقة التي هي في عالم المثال وهو ايضا غير صحيح لما سبق اما اولا فلان هؤلاء العظماء القائلين بالمثل والاشباح المعلقة قائلون ايضا بالمثل الافلاطونية واما ثانيا فلان تلك المثل نورية عظيمة ثابتة في عالم الانوار العقلية وهذه الاشباح المعلقة ذوات اوضاع جسمانية منها ظلمانية يتعذب بها الاشقياء وهي صور سود ذو مكروهة تتالم النفوس بمشاهدتها ومنها مستنيرة يتنعم بها السعداء وهي صور حسنة بهية بيض مرد كامثال اللؤلؤ المكنون وذهب الشيخ المتاله المتعصب لافلاطن ومعلميه وحكماء الفرس موافقا لهم الى انه يجب ان يكون لكل نوع من الانواع البسيطة الفلكية والعنصرية ومركباتها النباتية والحيوانية عقل واحد مجرد عن المادة معتن في حق ذلك النوع وهو صاحب ذلك النوع وقد استدل على اثباتها بوجوه الاول ما ذكره في المطارحات وهو ان القوى النباتية من الغاذية والنامية والمولدة اعراض اما على راي الاوائل فلحلولها في محل كيف كان واما على راي المتاخرين فلحلولها في محل يستغني عنها لان صور العناصر كافية في تقوم وجود الهيولى والامتزاج ووجود العناصر والممتزجات العنصرية واذا كانت الصور كافية في تقويم الهيولى لزم ان يكون القوى الثلثة المذكورة اعراضا واذا كانت هذه القوى اعراضا فالحامل لها اما الروح البخاري او الاعضاء فان كان هو الروح الذي هو دائم التحلل والتبدل فيتبدل القوى الحالة بتبدل محالها وان كان الاعضاء وما من عضو منها الا وللحرارة سواء كانت غريزية او غريبة عليها سلطنة فالاجسام النباتية لاشتمالها على رطوبة وحرارة شانها تحليل الرطوبة فيتبدل اجزاؤها ويتحلل دائما فاذا بطل جزء من المحل بطل ما فيه من القوة ويتبدل الباقي بورود الوارد من الغذاء فالحافظ للمزاج بالبدل والمستبقي زمانا يمتنع ان يكون هو القوة والاجزاء الباطلة لامتناع تاثير المعدوم وكذا الحافظ والمستبقي له لا يجوز ان يكون القوة والاجزاء التي تحدث بعد ذلك لان وجودها بسبب المزاج فهي فرع عليه والفرع لا يحفظ الاصل ولان القوة النامية تحدث بسبب ايراد الوارد من الغذاء في المورد عليه خلا لا تستلزم تحريك الوارد وتحريك المورد عليه الى الجهات مختلفة وسد بالغذاء ما يحلل منه ويلصق بالاجزاء المختلفة المهيات والجهات فهذه الافاعيل المختلفة مع ما فيها من التركيب العجيب والنظام المتقن الغريب والهيئات الحسنة والتخاطيط المستحسنة لا يمكن صدورها عن طبيعة قوة لا ادراك لها ولا ثبات في النبات والحيوان وما ظن ان للنبات

نفس مجردة مدبرة فليس بحق والا لكانت ضايعة معطلة ممنوعة عن الكمال ابدا وذلك مح ثم القوة المسماة عندهم بالمصورة قوة بسيطة فكيف صدر عنها تصوير الاعضاء مع المنافع الكثيرة في حفظ الاشخاص والانواع وغير ذلك مما هو مذكور في كتب التشريح والعاقل الفطن اذا تامل ذلك وما انضم اليه من الحكم وعجائب الصنع التي في كتاب الحيوان والنبات علم ان هذه الافاعيل العجيبة والاعمال الغريبة لا يمكن صدورها عن قوة لا شعور لها ولا ادراك بل لابد وان تكون صادرة عن قوة مجردة عن المادة مدركة لذاتها ولغيرها وتسمى تلك القوة المدبرة للاجسام النباتية عقلا وهو من الطبقة العرضية التي هي ارباب الاصنام والطلسمات فان قلت يجوز ان يكون تلك القوة الفاعلة لابداننا والمدبر لها هي نفوسنا الناطقة قلنا نحن نعلم بالضرورة غفلتنا عن هذه التدابير العجيبة ونجدها الاخر عندنا بانها متى صارت الاغذية في الاعضاء المختلفة المتباينة ولا شعور لنا حين كمال عقلنا واوان تميزنا بالاخلاط وذهابها الى الاعضاء المختلفة الاوضاع والجهات وصيرورتها متشكلة بالاشكال المختلفة والتخاطيط العجيبة فضلا عن بدو فطرتنا وزمان جهلنا ونقصنا فالفاعل لهذه الافعال غير نفوسنا وليست مركبة لنفعل بجزء وندرك بجزء اخر الوجه الثاني انك اذا تاملت الانواع الواقعة في عالمنا هذا وجدتها غير واقعة بمجرد الاتفاقات والا لما كانت انواعها محفوظة عندنا وامكن ان يحصل من الانسان غير الانسان ومن الفرس غير الفرس ومن النخل غير النخل ومن البر غير البر وليس كذلك بل هي مستمرة الثبات على نمط واحد من غير تبدل وتغير فالامور الثابتة على نهج واحد لا تبتنى على الاتفاقات الصرفة ثم الالوان الكثيرة العجيبة في ريش الطواويس ليس كما يقول المشاؤون من ان سببها امزجة تلك الريشة مع انهم لا برهان لهم على ذلك ولا يمكنهم تعيين تلك الاسباب للالوان فكيف يحكمون بمثل هذه الاحكام المختلفة من غير مراعاة قانون مضبوط في ذلك النوع فالحق عند ذلك ما قاله القدماء انه يجب ان يكون لكل نوع من الانواع الجسمية جوهر مجرد نوري قائم بنفسه هو مدبر له ومعتن به وحافظ له وهو كلي في ذلك النوع ولا يعنون بالكلي ما نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه وكيف يمكن لهم ان يريدوا به ذلك المعنى مع اعترافهم بانه قائم بنفسه وهو يعقل ذاته وغيره وله ذات متخصصة لا يشاركها غيره ولا يعتقدون بان رب النوع الانساني او الفرسي او غيرهما من الانواع انما اوجد لاجل ما تحته من النوع بحيث يكون ذلك النوع قالبا ومثالا لذلك العقل المجرد فانهم اشد مبالغة في ان العالي لا يحصل لاجل السافل الذي تحته بالمرتبة ولو كان مذهبهم هذا للزم ان يكون للمثال مثال اخر وهكذا الى غير النهاية وذلك مح بل الذي يعنون به ان رب النوع لتجرده نسبته الى جميع اشخاص النوع على السواء في اعتنائه بها ودوام فيضه عليها وكانه بالحقيقة هو الكل والاصل وهي الفروع الوجه الثالث استدلالهم عليها من جهة قاعدة الامكان الاشرف والاخس فان الممكن الاخس اذا وجد فيجب ان يكون الممكن الاشرف قد وجد قبله وبرهانه مذكور في كتبه ولما كان عجائب الترتيبات ولطائف النسب واقعة في العالم الجسماني من الافلاك والكواكب والعناصر ومركباتها وكذلك في عالم النفوس من العجائب الروحانية والغرائب الجسمانية من احوال قواها وكيفية تعلقها بالابدان ولا شك ان عجائب الترتيب ولطائف النسب والنظام الواقع في العالم العقلي النوري اشرف وافضل من الواقع في هذين العالمين الاخيرين في الوجود فيجب مثلها في ذلك العالم كيف وغرائب الترتيب وعجائب النسب في العالم الجسماني اظلال ورسوم لما في العالم العقلي وهي الحقائق والاصول والانواع الجسمانية فروع لها حاصلة منها ثم القائلون بالمثل الافلاطونية لا يقولون للحيوانية مثال ولكون الشئ ذا رجلين مثال اخر ولكونه ذا جناحين مثال اخر وكذا لا يقولون لرائحة المسك مثال وللمسك مثال اخر وللحلاوة السكر مثال وللسكر مثال اخر بل يقولون ان كل ما يستقل من الانواع الجسمانية له امر يناسبه في عالم القدس حتى يكون كل نور مجرد من ارباب الاصنام في عالم النور المحض له هيآت نورانية روحانية من الاشعة العقلية وهيآت اللذة والمحبة والعز والذل والقهر وغير ذلك من المعاني والهيئات فاذا وقع ظله في العالم الجسماني يكون صنمه المسك مع رائحة الطيبة والسكر مع الطعم الحلو والصورة الانسانية او الفرسية او غيرهما من الصور النوعية على اختلاف اعضائها وتباين تخاطيطها واوضاعها على التناسب الموجود في الانوار المجردة هذه اقوال هذا الشيخ المتاله في هذا الباب ولا شك انها في غاية الجودة واللطافة لكن فيها اشياء منها عدم بلوغها حد الاجداء حيث لم يعلم من تلك الاقوال ان هذه الانوار العقلية اهي من حقيقة اصنامها الحسية حتى ان فردا واحدا من جملة افراد كل نوع حتما يكون مجردا والباقي ماديا ام ليس كل ما يكون من تلك الانوار المجردة مثالا لنوع مادي لا مثلا لافراده والمروي عن افلاطون وتشنيعات المشائين عليه يدل دلالة صريحة على ان تلك الارباب العقلية من نوع اصنامها المادية ويؤيد ذلك تسمية حكماء الفرس كل نوع باسم ذلك النوع حتى ان النبتة التي يسمونها هوم التي تدخل في اوضاع نواميسهم يقدسون لصاحب نوعها ويسمونها هوم ايزد وكذا الجميع الانواع فانهم يقولون لصاحب صنم الماء من الملكوت خرداد وما للاشجار سموه مرداد وما للنار سموه اردي بهشت وصاحب الاشراق حمل كلام المتقدمين في تلك الارباب وتسميتهم كل رب باسم صنمه على مجرد المناسبة والعلية لا على المماثلة النوعية كما يدل عليه قوله في المطارحات واذا سمعت انباذقلس واغاثاذيمون وغيرهما يشيرون الى اصحاب الانواع فافهم غرضهم ولا تظن انهم يقولون ان صاحب النوع جسم او جسماني او له راس ورجلان واذا وجدت هرمس يقول ان ذاتا روحانية القت الى المعارف فقلت لها من انت فقالت انا طباعك التام فلا تحمله على انه مثلنا سوى ومنها ان الرجلين والجناحين وغير ذلك من الاعضاء اذا كانت من اجزاء ذات الحيوان كيف يكون ذات بسيطة نورية مثالا له سواء اخذت وحدها او مع هيئاتها النورية والمماثلة بين المثال والممثل له وان لم يشترط من جميع الوجوه لكن يلزم ان يقع الجوهري من كل منهما بازاء الجوهري من الاخر والعرضي بازاء العرضي ومنها ان تلك الارباب عنده من حقيقة النور والظهور واصنامها اما برازخ او هيئات ظلمانية واي مناسبة بين الانوار وهيئاتها النورية وبين البرازخ وهيئاتها الظلمانية كيف وجميع الانوار المجردة العقلية والنفسية والمحسوسة الكوكبية والعنصرية عندهم حقيقة واحدة بسيطة لا اختلاف بينها الا بالشدة والضعف او بالامور الخارجة والانوار العقلية العرضية التي هي اصحاب الاصنام اثارها مهيات متخالفة الذوات كما هو رايه في ان اثر الجاعل المهية دون الوجود لانه من الاعتبارات الذهنية ولا شك ان اختلاف الاثار اما لاختلاف في القابل او لاختلاف في الفاعل واذا كان اثار العقول مختلفة وليس الاختلاف بين الاثار بمجرد اختلاف القابل اذ القوابل واستعداداتها من جملة معلولاتها المختلفة مع انه لا قابل للقوابل ولا اختلاف لتلك الفعالة اذ لا اختلاف بينها الا بالكمال والنقص فيجب ان يكون اختلاف اثارها ايضا على هذا المنوال وهذا ايضا مما يوقع الطمانينة في ان اثار العقول والمبادي الرفيعة التي هي انيات وجودية نورية يجب ان يكون وجودات المهيات دون معانيها الكلية وان اختلاف الهيئات المنتزعة عن انحاء الوجودات انما هو لاجل اختلاف مراتب الوجودات شدة وضعفا وتقدما وتاخرا وتركيبا ووحدانا فللوجودات باعتبار مراتبها ونسبها الواقعة بينها لوازم متخالفة اما تنظر الى العدد ومراتبه المتخالفة الخواص والاثار مع انها حصلت من الاحاد والواحد متشابه فيها فان للمراتب والنسب خواص عجيبة واثار غريبة يعلمه اصحاب العلوم العددية والصنايع النجومية

تنبيه فالحري ان يحمل كلام الاوايل على ان لكل نوع من الانواع الجسمانية فردا كاملا تاما في عالم الابداع هو الاصل والمبدء وساير افراد النوع فروع ومعاليل واثار له وذلك لتمامه وكماله لا يفتقر الى مادة ولا الى محل متعلق به بخلاف هذه فانها لضعفها ونقصها مفتقرة الى مادة في ذاتها او في فعلها وقد علمت جواز اختلاف افراد نوع واحد كمالا ونقصا وقول بعضهم ان الحقيقة الواحدة كيف يقوم بعضها بنفسه وبعضها بغيره ولو استغنى بعضها عن المحل لاستغنى الجميع ليس بصحيح مطلقا بل في المتواطئة فان استغناء بعض الوجودات عن المحل انما هو بكماله وكماله بجوهريته وقوته وغاية نقصه بعرضيته وضعفه واضافته الى محل فلا يلزم من حلول شئ حلول ما يشاركه في الحقيقة المشتركة بعد التفاوت بينهما بالكمال والنقص والشدة والضعف وعلمت ايضا ان كلا من الانواع الجسمانية يتنوع ويتحصل ويتقوم بمحض الصورة النوعية التي هي متحدة مع الفصل الاخير والمادة في الجميع امر مبهم وجودها قوة شئ اخر كما ان الجنس الماخوذ منها مهية ناقصة متحدة مع الفصل وباقي الصور والقوى والكيفيات ومبادي الفصول في المركب بمنزلة الشرائط والالات والفروع لذات واحدة هي بعينها صنم لصاحب نوعه كما انها اصنام لاصحاب انواعها نسبتها اليه نسبة الفروع الى اصل واحد وكذا الهيئات والنسب والاشكال التي فيها اظلال لهيئات عقلية ونسب معنوية في اربابها النورية ونسبة صاحب النوع الانساني المسمى بروح القدس وهو عقله الفياض عليه الى اصحاب سائر الانواع الحيوانية والنباتية كنسبة الاصنام الى الاصنام فهذه الصور النوعية المادية كالانسانية والفرسية والنورية وغيرها من الانواع وان كانت مفتقرة في عالمنا هذا الى ان تقوم بمادة حسية فهي غير مفتقرة في العالم العلوي الى قيامها بذلك بل هي في ذلك العالم العقلي مجردة عن المادة قائمة بذاتها مستغنية عما يحل فيه كما ان الصور الذهنية وهي الماخوذة من الامور الخارجية اعراض قائمة في الذهن لا يقوم بذاتها وان كانت ماخوذة من الجواهر القائمة بذواتها وكذلك يكون حكم صور الانواع الجسمانية الحاصلة في المادة من تلك المثل المجردة العقلية الافلاطونية فان للصور المجردة العقلية كمالية في حد ذاتها وتمامية في مهياتها بها تستغني عن القيام في المحل واما الصور الجسمانية التي هي اصنامها فان لها نقصا محوجا الى القيام بالمحل لكونها كما لا لغيرها فلا يمكن ان يقوم بذاتها كالجواهر الصورية الموجودة في الذهن الماخوذة من الامور العينية المادية فانها وان كانت مجردة عن المادة في العقل فهي غير مجردة عن المادة في الخارج فكذلك يكون حكم الصور العقلية التي هي ارباب الانواع فانها وان كانت مجردة في عالم العقل فاصنامها

وإذا كان الاثر الاول نفو لاختلاف الفاعل لا محله

واظلالها الجسمانية اعنى الصور النوعية غير مجردة عن المادة ولا يتوهمن من اطلاقهم المثل على الصور العقلية القائمة بذواتها في عالم
الاله ان هؤلاء العظماء من الفلاسفة يرون ان اصحاب الانواع انما وجدت من المبدع الحق لتكون مثلا وقوالب لما تحتها لان ما يتخذ
له المثال والقالب يجب ان يكون اشرف واعلى لانه الغاية ولا يصح في العقول هذا فانهم اشد مبالغة من المشائين في ان العالي لا يكون
لاجل السافل بل عندهم ان صور الانواع الجسمانية اصنام واظلال لتلك الارباب النورية العقلية ولا نسبة بينهما في الشرف والكمال
ثم كيف يحتاج الواجب تعالى في ايجاد الاشياء الى مثل ليكون دستورات لصنعه وبرنامجات لخلقه ولو احتاج لاحتاج في ايجاد المثل الى مثل
اخرى الى غير النهاية فان قلت قد خالف المعلم الاول حيث يرد على هذا المذهب قلت الحق احق بالاتباع مع ان رده اما على ما يفهمه
الجمهور من ظاهر كلام افلاطن والاقدمين فان من عادتهم بناء الكلام على الرموز والتجوزات وخصوصا في هذا المبحث الذي تحير فيه
الفضلاء ونكل منه الافهام فضلا وشرفا واما التوحيد للرياضة اللازم عن معاشرة الخلق ومخالطة الملوك والسلاطين والافكار
المعروف باثولوجيا يشهد بانه مذهبه وافق مذهب استاده في باب وجود المثل العقلية للانواع والصور المجردة النورية القائمة
بذواتها في عالم الابداع حيث قال في الميمر الرابع منه ان من وراء هذا العالم سماء وارض وبحر وحيوان ونبات وناس سماويون وكل
من في ذلك العالم سماوي وليس هناك شيء ارضي البتة وقال فيه ايضا ان الانسان الحسي انما هو صنم للانسان العقلي والانسان العقلي
روحاني وجميع اعضائه روحانية ليس موضع العين غير موضع اليد ولا مواضع الاعضاء كلها مختلفة لكنها كلها في موضع واحد وقال
في الميمر الثامن منه ان الشيء الذي يفعل بها النار هيهنا انما هي حيوة نارية وهي النار الحقة فالنار اذن التي فوق هذه النار في العالم
الاعلى هي احرى ان تكون نارا فان كانت نارا حقا فلا محالة انها حيوة وحيوتها ارفع واشرف من حيوة هذه النار لان هذه النار انما هي
صنم لتلك النار فقد بان وصح ان النار التي في العالم الاعلى هي حية وان تلك الحيوة هي المفيضة القيمة بالحيوة على هذه النار وعلى هذه
الصفة يكون الماء والهواء هناك اقوى فانهما هناك حيان كما هما في هذا العالم الا انهما في ذلك العالم اكثر حيوة لان تلك هي التي
تفيض على هذين اللذين هيهنا الحيوة وقال فيه ايضا ان هذا العالم الحسي كله انما هو مثال وصنم لذلك العالم العلوي فان كان هذا العالم
حيا فبالحرى ان يكون ذلك العالم الاول حيا وان كان هذا العالم تاما كاملا فبالحرى ان يكون ذلك العالم تماما واكمل كاملا لانه
هو المفيض على هذا العالم الحيوة والقوة والكمال والدوام فان كان العالم الاعلى تاما في غاية التمام فلا محالة ان هناك الاشياء كلها
التي هيهنا الا انها فيه بنوع اعلى واشرف كما قلنا مرارا فثم سماء ذات حيوة فيها كواكب مثل هذه الكواكب التي في هذه السماء غير انها
انور واكمل وليس بينها افتراق كما يرى هيهنا وذلك انها ليست جسمانية وهناك ارض ليست ذات سباخ لكنها كلها عامرة وفيها
الحيوان كلها والطبيعة الارضية التي هيهنا وفيها نبات مغروس في الحيوة وفيها بحار وانهار جارية جريا حيوانيا وفيها الحيوان المائية
كلها وهناك هواء وفيه حيوان هوائية حية شبيهة بذلك الهواء والاشياء التي هناك كلها حية وكيف لا تكون حية وهي في عالم
الحيوة المحض لا يشوبها الموت البتة وطبايع الحيوان التي هناك مثل طبايع هذه الحيوانات الا ان الطبيعة هناك اعلى واشرف من هذه
الطبيعة لانها عقلية ليست حيوانية فمن انكر قولنا وقال من اين يكون في العالم الاعلى حيوان وسماء وساير الاشياء التي ذكرنا قلنا
ان العالم الاعلى هو الحي التام الذي فيه جميع الاشياء لانه ابدع من المبدع الاول التام ففيه كل نفس وكل عقل وليس هناك فقر ولا حاجة
البتة لان الاشياء التي هناك كلها مملوة غنى وحيوة كانها حيوة تغلي وتفور وتجري حيوة تلك الاشياء انما تنبع من عين واحدة
لا كانها حرارة واحدة فقط بل كلها كيفية واحدة فيها كل كيفية يوجد فيها كل طعم وتقول انك تجد في تلك الكيفية الواحدة طعم
الحلاوة والشراب وساير الاشياء ذوات الطعوم وقواها وساير الاشياء الطيبة الروايح وجميع الالوان الواقعة تحت البصر وجميع
الاشياء الواقعة تحت السمع اي اللحون كلها واصناف الايقاع وجميع الاشياء الواقعة تحت الحس وهذه كلها موجودة في كيفية
واحدة مبسوطة على ما وصفناه لان تلك الكيفية حيوانية عقلية تسع جميع الكيفيات التي وصفناه ولا يضيق عن شيء منها من
غير ان يختلط بعضها ببعض ويفسد بعضها بعضا بل كلها فيها محفوظة كان كل منها قائم على حدة وقال في الميمر العاشر منه
ان كل صورة طبيعية في هذا العالم هي في ذلك العالم الا انها هناك بنوع افضل واعلى وذلك انها هيهنا متعلقة بالهيولى وهي هناك
بلا هيولى وكل صورة طبيعية فهي صنم للصورة التي هناك شبيهة بها فهناك سماء وارض وحيوان وهواء وماء ونار فان كان هناك
هذه الصورة فلا محالة ان هناك نباتا ايضا فان قال قائل ان كان في العالم الاعلى نبات فكيف هي هناك وان كان ثم نار وارض

فكيف هما هناك فانه لا بد من ان يكون هناك اما حيين واما ميتين مثل ما هيهنا فما الحاجة اليها هناك فان كانا حيين فكيف يحييان
قلنا اما النبات فنقدر ان نقول انه هناك حي ايضا وذلك ان في النبات كلمة فاعلة محمولة على حيوة وان كانت كلمة النبات الهيولي في
حية فهي اذن لا محالة نفس ما ايضا واحرى ان يكون هذه الكلمة في النبات الذي في العالم الاعلى وهو النبات الاول الا انها فيه بنوع اعلى
واشرف لان هذه الكلمة في هذا النبات انما هي من تلك الكلمة الا ان تلك الكلمة واحدة كلية وجميع الكلمات النباتية التي هيهنا
متعلقات بها فاما كلمات النبات التي هيهنا فكثيرة الا انها جزئية فجميع نبات هذا العالم جزئي وهو من ذلك النبات الكلي وكلما
الطالب من النبات وجده في ذلك النبات الكلي فان كان هذا هكذا قلنا انه ان كان هذا النبات حيا فبالحرى ان يكون ذلك النبات
حيا ايضا لان ذلك النبات هو النبات الاول الحق فاما هذا النبات فانه نبات ثان وثالث لانه صنم لذلك النبات وانما يحيى هذا
النبات بما يفيض عليه ذلك النبات من حيوته واما الارض التي هناك ان كانت حية اوميتة فانا سنعلم ذلك ان نحن علمنا ما
هذه الارض لانه صنم لتلك فنقول ان لهذه الارض حيوة ما وكلمة فاعلة فان كانت هذه الارض الحسية التي هي صنم حية فاحرى
ان يكون تلك الارض العقلية حية وان يكون هي الارض الاولى وان يكون هذه الارض ارضا ثانية لتلك الارض شبيهة بها والاشياء
التي في العالم الاعلى كلها ضياء لانها في الضوء الاعلى ولذلك كان كل واحد منها يرى الاشياء كلها في ذات صاحبه فصار الكل
كلها في كلها والكل في الواحد منها هو الكل والنور الذي يقع عليها لا نهاية له فلذلك صار كل واحد واحد منها عظيما انتهت عبارات
النورية وكلماته الشريفة بنقل عبد المسيح بن عبد الله الحمصي واصلاح يعقوب بن اسحق الكندي وفيها تصريحات واضحة بوجود المثل
الافلاطونية وان للاشياء الكونية صورة نورية عقلية في عالم العقل وايا ها يتلقى الانسان حين ادراكه للمعقولات الكلية وان
كان ادراكه لها لاجل تعلقه بالبدن والكدورات والظلمات ادراكا ناقصا كادراك البصر شيئا بعيدا في هواء مغبر مغيم ولذلك
السبب يرى الانسان الامور العقلية التي هي ذوات محضة متشخصة بذواتها انوار صرفة واضحة بانفسها مبهمة كلية محتملة الصدق
عنده على كثيرين كرؤية شبح يراه من بعيد فيجوز كونه انسانا او فرسا او شجرا الا ان هيهنا من جهة تعين الوضع لذلك الشبح لم يجوز
الا كونه واحدا من المختلفات ايها كان وهناك يحتمل عنده كون المدرك العقلي كثيرا بالعدد صادقا عليها لعدم الوضع وبالجملة منشأ
الكلية والعموم ضعف الوجود وضعف كون الشيء شبحي الوجود سواء كان بحسب ذاته ومهيته او بحسب قلة تحصله عند المدرك بعد
ان لا يكون ماديا محسوسا وذلك لكلال القوة المدركة وقصورها عن ادراك الامور الوجودية النورية والمعقولات المشعشعة
بلا احتجاب وامتزاء غشاوة وعماء لاجل التعلق بعالم الهيولى والظلمات **اجمال فيه اكمال** قد ورد في كلام الاوائل
والقدماء وشيعتهم الحكم بوجود عالم عقلي مثالي بحذو حذو العالم الحسي في جميع انواعه الجوهرية والعرضية فمنهم من حمله على
العالم المثالي الشبحي المقداري ومنهم من قال انه اشارة الى الصور التي في علم الله القائمة بذاته تعالى كما اشتهر عن المشائين وان قيام
الصور بنفسها على ما نقل عن القدماء عبارة عن قيامها بذات باريها عز اسمه الذي هو اقرب اليها واقوم في تحصلها من نفسها
لان نسبتها الى ذاتها بالامكان ونسبتها الى قيومها بالوجوب ومنهم من قال انه اشارة الى رب النوع وصاحب الطلسم فان لكل
نوع جرمي وطلسم برزخي عقلا يقومه ونورا يدبره وليس كليتها كما وقع في كلامهم باعتبار صدقها على كثيرين فانها غير صادقة
على جزئيات الاجرام واشخاص البرازخ لكونها مفارقات نورية وعقولا قادسة وانما كليتها باعتبار استواء نسبة فيضها الى
جميع اشخاص طلسمها النوعي ومنهم من ذهب الى انه اشارة الى هذه الصور الهيولانية في هذا العالم باعتبار حضورها وظهورها
عند المبدء الاول ومثولها بين يديه وعدم خفائها وغيبوبتها بذواتها عن علمه اذ هي بهذا الاعتبار كانها مجردة من المواد والازمنة
والهيئات الحسية والغشاوات المادية لعدم كونها حجابا عن شهودها ووجودها الذي للباري فهي بذواتها معقولة له تعالى
كساير الكليات والمجردات متمثلة بين يديه اقول والاظهر ان اولئك الاكابر من الحكماء والاعاظم من الاولياء المتجردين
عن غشاوات الطبيعة الواصلين الى غايات الخليقة حكموا بان الصور المعقولة من الاشياء المجردة قائمة بذواتها واياها يتلقى العقلاء
والعرفاء في معقولاتهم ومعارفهم اذ لها وجود لا محالة فهي اما قائمة بذواتها او حالة في محل ادراكي منا والثاني باطل والا لما غاب
عن محله الذي هو النفس ولا سيما اذا كانت من النفوس المشرقة الزكية الذكية ولا كيفية حلولها فيه فان قيل انها حين غيوبتها
عن النفس ليست قائمة بها موجودة فيها بل يكون قيامها اما بجوهر عقلي مفارق وهو خزانة المعقولات فيدركها حين اتصالها ٢٠

به وتوجهها اليه واستحقاقها لفيضان تلك الصور منه عليها قلنا مع الاغماض عما مر من مفاسد ارتسام صور الحقايق في النفس يلزم
انتقاش جوهر عقلي بصور الحقايق والانواع المتكثرة المتكافئة الوجود في مرتبة واحدة على سبيل الابداع وذلك بط لان انتقاش
المبادي العقلية بصور ما تحتها لا يجوز ان يستفاد مما تحتها والا لزم انفعال العالي عن السافل واستكماله به والقدماء اشد مبالغة
في استحالة هذا من المشائين اتباع المعلم الاول فبقي ان يفيض عليها مما فوقها وذلك يؤدي الى صدور الكثير عن الواحد الحق المحض او
حصول صور الاشياء في ذاته تع علوا كبيرا وجميع هذه الامور مستنبع عند حكماء الاشراق وايضا يجب على ذلك التقدير ان لا يغيب
عن النفس حين ادراكها الذواتها والتفطن لحقايقها محلها وكيفية حلولها فيه فان العلم ليس الا عدم الغيبة عن الذات المجردة
ومحل الامور الغير الغايبة غير غائب اشراقا بالضرورة وكذا كيفية حلولها في محلها التي هي نحو وجودها فرضا فظهر وجود امور كلية
قائمة بذواتها لا في محل منطبقة على جزئياتها المادية وكلياتها اذا اخذت لا بشرط التجرد واللاتجرد واذا جرد الجزئيات عن المواد
وقيودها التشخصية وصفاتها الكونية الحسية وبالجملة اشتراكها كاشتراك الصور القائمة بالعقل وكليتها ككليتها بلا استلزام
شئ من المفاسد وما ذكر في الكتب لامتناع وجود الكلي بما هو كلي في الخارج فجميع ذلك بعينه قائم في امتناع وجوده في العقل ايضا
عقدة وفك قد ذكر الشيخ في الهيات الشفاء لابطال وجود المثل والتعليميات هذا القول انه اذا كان في التعليميات تعليمي
مفارق للتعليمي المحسوس فاما ان لا يكون في المحسوس تعليمي البتة او يكون فان لم يكن في المحسوس تعليمي وجب ان لا يكون مربع ولا مدور
محسوس واذا لم يكن شئ من هذه محسوسا فكيف السبيل الى اثبات وجودها بل الى مبدء تخيلها فان مبدأ تخيلها كلها من الموجود المحسوس
حتى لو توهمنا واحدا لم يحس شيئا منها لكنا انه لا يتخيل بل لا يعقل شيئا منها على انا اثبتنا وجود كثير منها في المحسوس وان كانت طبيعة
التعليميات قد توجد ايضا في المحسوسات فيكون لتلك الطبيعة بذاتها اعتبار فيكون ذاتها اما مطابقة بالحد والمعنى للمفارقات و
مباينة له فان كانت مفارقة له فيكون التعليميات المعقولة امورا غير التي نتخيلها او نتعقلها ونحتاج في اثباتها الى دليل مستانف
ثم نشتغل بالنظر في حال مفارقتها ولا يكون ما عملوا عليه من الاخلاد الى الاستغناء عن اثباتها والاشتغال بتقديم الشغل
في بيان مفارقتها عملا يستنام اليه وان كانت مطابقة مشاركة لها في الحد فلا يخ اما ان يكون هذه التي في المحسوسات انما صارت فيها
لطبيعتها وحدها فكيف يفارق ماله حدها واما ان يكون ذلك امرا يعرض لها بسبب من الاسباب وتكون هي معروضة لذلك
وحدودها غير مانعة عن لحوق ذلك اياها فيكون من شان تلك المفارقات ان تصير مادية ومن شان هذه المادية ان يفارق وهذا
هو خلاف ما عقدوه وبنوا عليه اصل رأيهم وايضا فان المادية التي مع العوارض اما ان يحتاج الى مفارقات غيرها الطبايعها فيحتاج
المفارقات ايض الى اخرى وان كانت هذه انما يحتاج الى المفارقات لما عرض لها حتى لولا ذلك العارض لكانت لا يحتاج الى المفارقات
البتة ولا كان يجب ان يكون للمفارقات وجود فيكون العارض للشئ يوجب وجود امر اقدم منه وغني عنه ويجعل المفارقات محتاجة
اليها حتى يجب لها وجود فان لم يكن الامر كذلك بل كان وجود المفارقات يوجب وجودها مع هذا العارض فلم يوجب العارض في غيرها
ولا يوجب في انفسها والطبيعة متفقة وان كانت غير محتاجة الى المفارقات فلا يكون المفارقات عللا لها بوجه من الوجوه ولا مبادي
اولى ويلزم ان يكون هذه المفارقات ناقصة فان هذا المقارن بالحجة من القوى والافاعيل ما لا يوجد للمفارق وكم الفرق بين
شكل انسان ساذج وبين شكل انسان حي فاعل انتهى كلامه بالفاظه اقول وخلاصة حجته الاولى ان الحقيقة الواحدة التي هي
ذات حد واحد ومهية واحدة لا يختلف افرادها في التجرد والتجسم والغناء والحاجة الى المادة والمعقولية والمحسوسية ولا شك
ان كلامه انما يكون تماما في المتواطية من الماهيات دون المشككة وايضا يتوقف على ان الذات والذاتي بما هو ذات او ذاتي لا يتفاوت
في حقيقتها ومهيتها وقد مر حال ذلك كيف وهو اول المسئلة في هذا المقام وبناء البحوث عليه وكثير من قواعد المتقدمين مبنية
على تجويز كون حقيقة واحدة بنفس ذاتها كاملة غنية وناقصة فقيرة لا بجعل جاعل يتخلل بين ذاتها وفقرها او غناها بل الغني
منها يكون غنيا لذاته والفقير فقيرا لذاته فمن جعل ذات الفقير جعلها بنفس ذلك الجعل فقيرا لا بجعل مستانف فالفقير بذاته
محتاج بنفسه الى الجاعل لا لاجل كونه فقيرا او محتاجا اي من جهة حمل هذا المعنى عليه وتقاوة حجته الثانية ان افراد حقيقة واحدة لا
يكون بعضها سببا وبعضها مسببا لذاتيهما وان المعلول اذا كان لذاته معلولا لفرد اخر من نوعه يلزم ان يكون ذلك الاخر ايضا
معلولا لفرد اخر وهكذا يعود الكلام الى ان ينتهي الى الدور او التسلسل المستحيلين وهذا ايض يبتني على استحالة كون الطبيعة

المتفقة متفاوتة في التقدم والتاخر والاولية وعدمها والغنى والافتقار واعلم ان المنقول عن افلاطن وحكماء الفرس والقدماء
من اليونانيين القول بمفارقة النوعيات وتجرد الصور الجوهرية لحقايق الاجسام الطبيعية واما التعليميات فانها عندهم ماديات في
وجودها البتة وان فارقت المادة في الحد فليس يجوز عندهم وجود بعد قائم لا في مادة وبرهانه على ما سيجئ انه لو كان مجردا لكان اما
متناهيا او غير متناه والثاني بط لما سياتي من بيان استحالة عدم تناهي الكميات المفارقة وغير المفارقة لا لما في الشفاء من ان عدم تناهيه
عند التجرد اما لانه مجرد طبيعة فيلزم ان يكون كل بعد غير متناه وان لجهة تجرده عن المادة كانت المادة مفيدة الحصر والصورة وكلا
الوجهين تح لما علمت عدم جريانه فيما يتفاوت كمالا ونقصانا والكميات من هذا القبيل والاول ايضا مستحيل لان انحصار البعد حين
تجرده في حد محدود وشكل مقدر لا يكون الا لانفعال عرض له من خارج طبيعته والانفعال كما ستعلم من عوارض المادة بالذات فيكون
غير مفارق وقد فرضناه مفارقا هف والحجتان المذكورتان وان اوردهما الشيخ على القائلين بمفارقة التعليمات لكنهما بعينهما
جاريتان من قبله في ابطال الصور المفارقة واردتان بحسب اسلوبه على هذا المذهب ولذلك نقلناهما واجبنا عنهما بما يوافق
راي القائلين بالمثل الافلاطونية والصور المفارقة **تلويح استناري** لعلك ان كنت اهلا لتلقي الاسرار الالهية
والمعارف الحقة لتيقنت وتحققت ان كل قوة وكمال وهيئة وجمال توجد في هذا العالم الادنى فانها بالحقيقة ظلال و
تمثالات لما في العالم الاعلى انما تنزلت وتكدرت وتجسمت بعدما كانت نقية صافية مقدسة عن النقص والشين مجردة عن
الكدورة والوهن متعالية عن الافة والقصور والخلل والفتور والهلاك والدثور بل جميع صور الكائنات وذوات المبدعات اثار
وانوار للوجود الحقيقي والنور القيومي وهو منبع الجمال المطلق والجلال الاتم الاليق الذي صور المعاشيق وحسن الموجودات
الروحانية والجسمانية قطرة بالنسبة الى بحر ذلك الجمال وذرة بالقياس الى شمس تلك العظمة والجلال ولولا انواره واضواؤه
في صور الموجودات الظاهرية لم يمكن الوصول الى نور الانوار الذي هو الوجود المطلق الالهي فان النفس عند افتتانها بالمحبوب المجازي
الذي هو من وجه حقيقي تتوجه الى المحبوب الحقيقي المطلق الذي هو الصمد لكل شئ والملجأ لكل حي وتتولى جنابه الكريم منبع الانوار
ومعدن الاثار فيحصل لها الوصول الى الحضرة الالهية ويتنور باطنها بنوره فتدرك الامور الكلية والصور المفارقة العقلية
لصيرورتها عقلا مدركا للكليات الا ترى ان آثار انواره التي ظهرت في عالم الملك وتنزلت عن مراتبها الروحانية العقلية وحصلت
في صور الجزئيات والتبست بالحسن واللطافة والغنج والدلال مع انها ضعفت بصحبة الظلمة الجسمية وتكثفت بالكثافة المادية
بعد نقائها وصفائها وتجردها كيف تدهش العقول وتحير الالباب واصحابها وتوقع في الفتن والمحن طلابها فما ظنك في الجمال
المطلق الذاتي والنور الساطع الالهي الذي في غاية العظمة ونهاية الكبرياء والكمال المدهش للعقول والقلوب من وراء سبعين
الف حجاب نوراني وظلماني كما روي عن رسوله ان لله سبعين الف حجاب من نور وظلمة لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه ما انتهى
اليه بصره من خلقه وتفطن مما قاله ع ان هذه النار من نار جهنم غسلت بسبعين ماء ثم انزلت وقس النور عليها في استتاره
واحتجابه اذ لولاه لما كان للعالم وجود ولا ذوق ولا شهود لاحترقه واضمحلاله من سطوعه فكما ان حرارة هذه النار الجسمانية
التابعة لصورتها النوعية شرر من نار قهر الله المعنوية بعد تنزلها في مراتب كثيرة كتنزلها في مرتبة النفس بصورة الغضب اذ ربما يؤثر
شدة الغضب في احراق الاخلاط مع رطوبتها ما لا يؤثر النار في الحطب مع سورة اللهب ومن هذا يعلم ان كل مسخن لا يجب ان يكون حارا
فكذلك الانوار المحسوسة من النيران والكواكب ظلال واشباح لانوار لطف الله المعنوية وآثار لاضواء ملكوته واشعة جماله بعد هبوطها
في منازل امره وخلقه **ايقاظ عقلي** لا يخفى على من تنور قلبه واستضاء عقله بعد التامل فيما مر من القواعد الاصولية
ان الغرض الافصح من وجود العشق في جبلة النفوس ومحبتها لشمايل الابدان ومحاسن الاجسام واستحسانها زينة المواد والاجرام
انما هو تنبيهها من نوم الغفلة ورقدة الجهالة ورياضة لها لتدريج الامور الجسمانية والاصنام الهيولانية الى المحاسن الروحانية
والفضائل العقلانية والانوار الالهية ودلالة على معرفة جواهرها وشرف عنصرها ومحاسن عالمها وصلاح معادها وذلك
لان جميع المحاسن والفضائل وكل الزينة والمشتهيات المرغوب فيها اللواتي ترى على ظواهر الاجرام وجلود الابدان انما هي اصباغ
ونقوش ورسوم صورتها ارباب انواعها وملائكة تدابيرها في المواد والاسطقسات قد زينت بها كيما نظرت النفوس اليها
حنت اليها وتشوقت نحوها وقصدت لطلبها بالنظر اليها والتامل لها واستنبطت خالصها المجرد عن مغشوشها المحسوس و

تعرضت لها لتصفى عن قشرها المكدر بانتزاعها الكليات من الجزئيات ونفضها بالعقليات من الحسيات ورفضها الدنيا لاجل الآخرة كل ذلك كيما يتصور تلك الرسوم والمحاسن فى ذاتها واتصلت بها وتمثلت لديها حتى اذا غابت تلك الاشخاص الجرمانية عن مشاهدة الحواس بقيت تلك الصور المعشوقة المحبوبة مشاهدة لها مصورة فيها لها صورة روحانية نقية صافية باقية معها معشوقا لها متصلة بها اتصالا معنويا بالاتحاد فواتها ولا تغيرها فيستغنى ح بالعيان عن الخبر والبيان وبزهد عن ملاقات الالوان ويتخلص عن الرق والحدثان والدليل على صحة ما قلناه يعرفه من عشق يوما لشخص من الاشخاص ثم تسلى عنه او فقده مدة ثم انه وجده من بعد ذلك وقد تغير هو عما كان عهده عليه من الحسن والجمال وتلك الزينة والمحاسن التى كان يراها على ظاهر جسمه وسطوح بدنه فانه متى رجع عن ذلك نظر الى تلك الرسوم والصور التى هى باقية فى نفسه منذ العهد القديم وجدها بحالها لم يتغير ولم يتبدل ورآها بعينها فشاهدها فى ذاتها ح ماكانت تراها من قبل لم يندثر ولم يفسد بل باقية ببقاء علتها الجاعلة ودوام فاعلها القائم ورحمتها الدائم و يجد من نفسها فى جوهرها ماكانت تطلب قبل ذلك خارجا عنها فعند ذلك يرفضه ويعلم ويقر بان تلك الصور الحسان والتماثيل والفضائل التى كانت تراها على ذلك الشخص ليست محبوسة فيه ثابتة له محصورة عنده بل مرسومة فى جوهرها متصورة فى ذاتها باقية ثابتة على حالة واحدة لم تتغير وانما ذلك الشخص كان دليلا عليها كغيره من الاشخاص الصنمية التى تكون دلائل على الانوار العقلية ومظاهر للمعانى النورية فاذا افكر العاقل اللبيب فيما وصفناه استيقظت نفسه من نوم غفلتها واستقلت بذاتها وفازت بجوهرها واستغنت عن غيرها واستراحت عند ذلك من تعبها وعنائها ومقاساتها محبة غيرها وتخلصت من الشقاوة التى تعرض لعاشقى الاجسام ومحبى الاجرام من الابدان الانسانية والدراهم والدنانير واليواقيت والدرر والضياع والعقار والبنات والاشجار والثمار وغيرها من الداثرات البايدات وقد قال الله تعالى والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وخير املا فاذا انتبهت النفس من نوم الغفلة واستيقظت من رقدة الجهالة وفتحت عين بصيرتها وعاينت عالمها وعرفت مبداها ومعادها تيقنت ان المستلذات الجسمية والمحاسن المادية كلها كعكوس الفضائل العقلية وخيالات الانوار الروحانية ليست لها حقيقة متاصلة وذات مستقلة بل كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا ووجد الله عنده فوفيه حسابه **تنوير رحمانى** ان البارى جل ثناؤه بمقتضى رحمته ولطفه جعل الامور الجسمانية المحسوسة كلها مثالات دالات على الامور الروحانية العقلية وجعل طريق الحواس درجا ومراقى يرتقى بها الى معرفة الامور العقلية التى هى الغرض الاقصى من وقوع النفس فى دار المحسوسات وطلوعها عن افق الماديات وكان المحسوسات فقراء الذوات الى العقليات لكونها رشحات لانوارها واظلال لاضوائها فكذلك معرفة الجسمانيات المحسوسة هى فقر النفس وشدة حاجتها ومعرفة الامور العقلية هى غناها وغنيها وذلك ان النفس فى معرفة الامور الجسمانية محتاجة الى الجسد وآلاته لبذرك بتوسطها الجسمانيات واما ادراكها للامور الروحانية فيكفيها ذاتها وجوهرها بعد ما تاخذها من طرق الحواس بتوسط الجسد فاذا حصل لها ذلك وصارت عقلا وعاقلا بالفعل فقد استغنت عن الحواس وعن التعلق بالجسد فاجتهد يا حبيبى فى طلب الغنى الابدى بتوسط هذا الهيكل والآلة مادام يمكنك قبل فناء المدة وتصرم العمر وفساد الهيكل وبطلان وجوده واحذر كل الحذر ان تبقى نفسك فقيرة محتاجة الى هيكل ليتم به ويكمل فيكون ممن يقول يا ليتنا نرد فنعمل صالحا غير الذى كنا نعمل او تبقى فى البرزخ الى يوم يبعثون ومن اين لهم ان يشعروا بان يبعثون مادامت هى ساهية لاهية غافلة مقبلة على الشهوات والزينة الطبيعية والغرور بالامانى فى هذه الحيوة الحسية المذمومة التى ذمها رب الارباب فى مواضع كثيرة من كتابه العزيز ثم ذم الذين لا يعرفون هذه الامور المعقولة وارباب الاصنام واصحاب البرازخ العلوية والسفلية ولم يرتق نظرهم من الامور المحسوسة ولم يعرفوا الا اياها حسب فقال رضوا بالحيوة الدنيا واطمأنوا بها والذين هم عن آياتنا غافلون يعنى عن امور الآخرة ودار النعيم التى يرتقى اليها نفوس الاخيار بعد مفارقتها الابدان كما ذكر فى القرآن المجيد اليه يصعد الكلم الطيب يعنى روح المؤمن والعمل الصالح يرفعه يعنى معارفها العقلية ترغبها فيها وترقيها الى هنالك **المرحلة الخامسة** فى الوحدة والكثرة ولواحقهما من الهوهوية واقسامها والغيرية واصناف التقابل المعروفة **فصل** فى الواحد والكثير اعلم ان الوحدة رفيق الوجود يدور معه حيثما دار اذ هما متساويان فى الصدق على الاشياء فكل ما يقال عليه انه موجود يقال عليه انه واحد ويوافقه ايضا فى القوة والضعف فكل ما وجوده اقوى كانت وحدته اتم بل هما متوافقان فى اكثر الاحكام والاحوال ولذلك ربما ظن ان المفهوم من كل منهما واحد وليس كذلك

بلها واحد بحسب الذات لا بحسب المفهوم فبالحرى ان نتكلم فى الوحدة واحوالها المختصة مثل الهوهوية والتجانس والتماثل والتوافق والتساوى والتشابه ونتكلم فى مقابلتها من الكثرة واحكامها من الغيرية والخلاف بل الكلام فى الجانب المقابل للوحدة اكثر لتشابه الوحدة وتفنن الكثرة وتشعبها فنقول ان للوحدة كما اشرنا اسوة بالوجود فى اكثر الاحكام فمنها انه لا يمكن تعريفها كسائر الامور المساوية للوجود فى العموم الا مع الدور او تعريف الشئ بنفسه فقد قيل الواحد هو الذى لا ينقسم من الجهة التى يقال انه واحد هذا يشتمل على تعريف الشئ بنفسه وعلى الدور ايضا لان الانقسام الماخوذ فيه معناه معنى الكثرة ويقال فى تعريف الكثرة انها المجتمعة من الوحدات وهذا ايضا تعريف للكثرة بالاجتماع الذى هو نفس مفهوم الكثرة وهو ماخوذ صريحا وضمنا فى لفظ جمع الوحدات الذى لا يفهم معناه الا بالكثرة وتعريف لها بالوحدة التى لا تعرف الا بالكثرة فيشتمل على الفسادين المذكورين فى مقابلها وقس على ما ذكرنا سائر ما قيل فى تعريفهما فى الفساد بل الحق ان تصورهما اولى مستغن عن التعريف لكن هيهنا شئ يجب التنبيه عليه وهو ان الكثرة اعرف عند الخيال والوحدة عند العقل فكل منهما وان كانت من الاشياء المرتسمة فى الذهن بديا لكن الكثرة مرتسمة فى الخيال اولا لان ما يرتسم فى الخيال المحسوس والمحسوس كثير والوحدة امر عقلى لان المعقولات امور عامة اول ما يتصرف العقل فيها بالتقسيم يتصور كلا منها واحدا ثم يقسمه الى كذا وكذا والى ما لا يكون كذا فلنا ان نعرف الكثرة بالوحدة تعريفا عقليا بان ناخذ الوحدة اولية التصور بذاتها وان نعرف الوحدة بالكثرة تعريفا تنبيهيا ودلالة على ان المراد بهذه اللفظة الشئ المعقول عندنا عقلا اوليا واشعارا عليه بسلب هذا منه ففى الاول تعريف لمعنى خيالى وفى الثانى تنبيه على معنى عقلى بمعنى خيالى فلا يلزم دور على هذه الطريقة فنقول الواحد ما لا ينقسم من حيث انه لا ينقسم والتقييد بالحيثية ليندرج فيه الواحد الغير الحقيقى لانقسامه فى بعض الوجوه فلا يصدق عليه انه لا ينقسم فلا يندرج فى التعريف بدون التقييد وعند التقييد يندرج لانه لا ينقسم من بعض الحيثيات فالتقييد بالحيثية يفيد اندراج الغير الحقيقى فى التعريف المذكور فالواحد اذن قد يكون غير الوحدة وهو الواحد بما هو واحد على قياس الموجود بما هو موجود وذلك احق الاشياء بالوحدة وقد يكون غيرها وهذا على ضربين حقيقى وغير حقيقى وهو ما يكون اشياء متعددة مشتركة فى امر واحد هو جهة وحدتها وهى اما مقومة لتلك الاشياء او عارضة لها او لا مقومة ولا عارضة بل اضافة محضة فيها كما يقال حال النفس عند البدن كحال الملك عند المدينة والاول قد يكون جنسا لها وهو الواحد بالجنس كالانسان والفرس المتحدين فى الحيوان وقد يكون نوعا لها وهو الواحد بالنوع ويسمى الاتحاد فى الفصل ايضا كزيد وعمرو المتحدين فى الانسانية والناطقية والثانى قد يكون محمولا لها وهو الواحد بالمحمول كالقطن والثلج المتحدين فى الابيض المحمول عليهما وقد يكون موضوعا لها وهو الواحد بالموضوع كالكاتب والضاحك المتحدين فى الانسان المحمولين عليه والثالث هو الواحد بالاضافة ثم ان الاتحاد فى الاوصاف العرضية والذاتية يتغاير اسماؤه بتغاير ما نسب اليه فالمشاركة فى المحمول اذا كانت فى النوع يسمى مماثلة وفى الجنس مجانسة وفى الكيف مشابهة وفى الكم مساواة وفى الوضع مطابقة وفى الاضافة مناسبة وظاهر ان جهة الوحدة فى الواحد الغير الحقيقى هى الواحد الحقيقى وهو فى هذا المقام ما يكون جهة الوحدة فيه ذاته بذاته وان كان الاحرى بان لا يطلق الا على ما لا ينقسم اصلا كالواجب تعالى وذلك الواحد الحقيقى بالمعنى الاعم قد يكون واحدا جنسيا وقد يكون واحدا نوعيا وقد يكون واحدا عدديا اى شخصيا وهو اما ان لا ينقسم بحسب الخارج اصلا او ينقسم والثانى قد يكون واحدا بالاتصال وهو الذى ينقسم بالقوة الى اجزاء متحدة فى تمام الحقيقة انقساما ما لذاته كالمقدار او لغيره كالجسم الواحد البسيط من الماء والهواء فان قبوله الانقسام بواسطة المقدار القائم به وان اعداد القسمة وتصحيحها من اجل المادة وقد يكون واحدا بالتركيب وهو الذى له كثرة بالفعل وهو الواحد بالاجتماع وذلك اما ان يكون واحدا بالاجتماع وذلك ما ان يكون حاصلا فيه جميع ما يمكن حصوله فيه فهو واحد بالتمام وان لم يكن فهو كسر ويسمونه الناس غير واحد والتامية اما بحسب الوضع كالدرهم الواحد او الصناعة كالبيت التام او الطبيعة كالانسان اذا كان تام الاعضاء والخط المستقيم لقبوله الزيادة فى استقامته ايا ما كان فليس بواحد من جهة التمام بخلاف المستدير اذا احاط بالمركز من كل جهة فانه واحد بالتمام واما الاول وهو الذى لا ينقسم بحسب الخارج اصلا اى لا بالقوة كالمتصل ولا بالفعل كالمجتمع فهو اما ان يكون ذا وضع وهو النقطة الواحدة او غير ذى وضع وهو المفارق كالعقل والنفس التشخصيتين وانما شرف كل موجود بغلبة الوحدة فيه وان لم يخل موجود ما عن وحدة حتى ان العشرة فى عشريته واحدة

فكل ما هو ابعد عن الكثرة فهو اشرف واكمل وحينما ارتقى العدد الى اكثر نزلت نسبة الوحدة اليه اقل فالاحق بالوحدة هو الواحد الحقيقي وحق
اقسامه بها ما لا ينقسم اصلا لا في الكم ولا في الحد ولا بالقوة ولا بالفعل ولا ينفصل وجوده عن ماهيته ثم ما لا ينقسم في الكم اصلا قوة وفعلا
وان تصور انقسامه الى اجزاء الحد فهنا كالعقل والنفوس عند المشائين وما لا ينقسم منه الى الجزئيات احق بالوحدة كالعقل ثم ما ينقسم
اليها كالنفس الانسانية ثم الواحد بالاتصال كالواحد من الخط والماء وهو قابل القسمة الى اجزاء متشاركة في الحد ومن هذا القسم ما
لا ينقسم بحسب اللمس والقطع كالفلك فهو احق باسم الوحدة مما ينقسم بحسبه كالمتصلات العنصرية اجساما او مقادير ومنه ايضا ما
لا ينقسم قسمة الكلي الى الجزئيات وان انقسم الى مادة وصورة كالفلكيات احق بالوحدة مما ينقسم بوجهين كالعنصريات المركبة مطلقا
وما هو بالعكس كالمقادير من وجه ثم الواحد بالاجتماع واحق اقسامه بالوحدة ما يكون اجتماعه طبيعيا كالانسان الواحد المجتمع من نفس
ذات قوى وبدن مركب من امشاج واعضاء وجلد وعظام وغيرها ووحدته ظل لوحدة النفس كما ان وجوده كذلك على ما مر في مباحث
الماهية ثم الواحد العددي احق بالوحدة من الواحد النوعي لكون وحدته ذهنية وهو من الواحد الجنسي لشدة ابهامه وكونه ذهنية
وكذا الاجناس بحسب مراتب بعدها عن الواحد الشخصي تضعف نسبة الوحدة اليها فقد علم ان الواحد مقول على ما تحته بالتشكيك
كما ان الوجود كذلك واما الكثير فهو ما يقابل الواحد في جميع معانيه واعلم ان الوحدة كالوجود غير مقومة لماهية شيء من الاشياء لست
اقول لانيته لان الوحدة عندنا غير زائدة على الوجود وذلك لانه ليس اذا فهمت الانسان وفهمت الواحد يجب ان يسنح لك ان الانسان
واحد فتبين ان الواحدية ليست مقومة للانسان بل من اللوازم فيكون الوحدة عارضة له لكن يجب عليك ان تتامل فيما اسلفناه من
كيفية عروض الوجود للماهيات على اي وجه حتى يتبين لك ان كون الوحدة زائدة على الماهيات سبيله ماذا فتفطن ولا تكن من الغافلين
تلويح ومن جملة المضاهاة الواقعة بين الوحدة والوجود افادة الواحد بتكراره العدد مثالا لايجاد الحق الخلق بظهوره في صور
الاشياء وتفصيل العدد مراتب الواحد مثال لاظهار الموجودات وجود الحق ونعوته الجمالية وصفاته الكمالية وكون الواحد نصف
الاثنين وثلث الثلثة وربع الاربعة الى غير ذلك مثال للنسب والاضافات اللازمة للواجب بالقياس الى الممكنات وظهور العدد
بالمعدود مثال لظهور الوجودات الامكانية بالماهيات وهي بعضها حسية وبعضها عقلية كما ان بعض المعدود في الحس وبعضها في
العقل ومن اللطائف ان العدد مع غاية تباينه عن الوحدة وكون كل مرتبة منه حقيقة براسها موصوفة بخواص لا يوجد في غيرها
اذا فتشت حاله لا يوجد فيه ولا في حقائق مراتبه المختلفة غير الوحدة وانك لا تزال تثبت في كل مرتبة من المراتب عين ما تنفيه في مرتبة
اخرى مثلا نقول ان الواحد ليس من العدد باتفاق المحققين واهل الحساب مع انه عين العدد اذ هو الذي بتكرره يوجد الاعداد ويلزمه في كل
مرتبة لوازم وخصوصيات وكذا يصح لك ان نقول لكل مرتبة انها مجموع الاحاد لا غير ويصح لك ان نقول انها ليست مجموع الاحاد فقط
لان مجموع الاحاد جنس كل مرتبة من المراتب لان كل مرتبة حقيقة براسها موصوفة بخواص لا يوجد في غيرها فلا بد لها من امر اخر غير جميع الاحاد
فلا تزال تثبت عين ما تنفي وتنفي عين ما تثبت وهذا الامر العجيب بعينه حال العرفاء في باب ما يقولون ان الحق المنزه عن نقائص الامكان
بل عن كمالات الاكوان هو الخلق المشبه وان كان قد تميز الخلق بامكانه ونقصه عن الخالق بوجوبه وشرفه **وهم وتنبيه**
لا تصغ الى من يقول الوحدة من الاعتبارات وثواني المعقولات متشبثا بما يعتمد عليه من انه لو كانت الوحدة موجودة لكانت لها وحدة
اخرى وهكذا حتى يتسلسل الى غير النهاية وادفعه بتذكر ما سلف من ان حقيقة الوحدة في واحديته مستغنية عن وحدة اخرى تعرضها
اللهم الا بمحض اعتبار العقل في مرتبة متاخرة عنها اذ للعقل ان يعتبر للوحدة وحدة وللوحدة الوحدة وحدة اخرى وهكذا والحد
حظ ان العقل لا ينتهي الى حد لا يتعدى الى لا نهاية وبينهما فرق والاول غير مستحيل دون الثاني وخلاصة القول ان لفظ الوحدة
يطلق بالاشتراك الصناعي على معنيين احدهما المعنى الانتزاعي المصدري اي كون الشيء واحدا ولا شبهة في انه من الامور العقلية
التي لا يتحقق لها خارجا والاخر ما به يكون الشيء واحدا بالذات ويمنع وقوع الكثرة فيها وهذا المعنى من لوازمه نفي الكثرة بخلاف المعنى
الاول فانه من لوازم نفي الكثرة والوحدة بالمعنى الانتزاعي ظل للوحدة الحقيقية الاصلية ينتزع منها من نفس ذاتها وفي غيرها لاجل
ارتباطه وتعلقه بها فقد علم ان الوحدة الحقيقية والهوية الشخصية والوجود الحقيقي لا الانتزاعي كلها واحدة بالذات متغايرة
بحسب الاعتبار كما مر مرارا **شك وتحقيق** ليس لك ان تقول الوحدة مغايرة للهوية لان الجسم المتصل اذا لم يطرء عليه شيء
من اسباب القسمة كان شخصا واحدا فاذا ورد عليه التفريق حتى يكثر فهوية ذلك الجسم باقية ووحدته زائلة والباقي غير الزائل

الهوية

فالهوية غير الوحدة لانا نجيبك عنه بان وحدة الاتصال الذي هو عين هوية الجوهر الاتصالي كلما زالت عن اتصال ذلك الجسم
بطلت هوية ذلك الاتصال ووجد اتصالان اخران بل زوال الوحدة الاتصالية عين بطلان هوية المتصل بذاته فان رجعت
وقلت هب ان تلك الصورة الاتصالية عدمت لكن الكلام في المادة الجسمانية الباقية حالتي الفصل والوصل فيقبل الوحدة تارة
والكثرة اخرى وهي باقية الوجود في الحالين قلنا الهيولى الجسمانية جوهر قابل لغيرها لا هوية القبول والاستعداد فطرء عليها
الوحدة الاتصالية والكثرة المقابلة لها وهي بحسب ذاتها ليست متصفة بالوجود الاتصالي والوحدة الاتصالية ولا بالمعنى المقابل
لها حتى ينعدم بزوال احدهما كما في الجوهر الامتدادي وهي مما تتصف بحسب ذاتها بوجود استعدادي ووحدة قابلية لا يزولان عنها
في جميع الاحوال بل هي في جميع المراتب والاوضاع مستحفظة لوحدتها التي هي هويتها اللازمة وكل واحدة من وحدة الجسم وكثرته
يطرآن عليها لان اتصافها بهما انما هو بالعرض لا بالذات وظني ان سليم الفطرة لا يرتاب في ان الشيء لا يكون في ذاته محلا لوحدته
وكثرته فان هوية شيء لا يقبل التعدد **انارة** ولعلك تقول حسبما وجدت في كتب الفن كالشفاء وغيره ان الوحدة مغايرة
للوجود لان الكثير من حيث هو كثير موجود ولا شيء من الكثير من حيث هو كثير بواحد ينتج فليس كل موجود بما هو موجود بواحد
فاذن الوحدة مغايرة للوجود نعم يعرض لذلك الكثير وحدة وخصوصية لا انه يعرض الكثرة لما عرضت له الوحدة فيقال لك ان
اردت بالموصوف بالحيثية المذكورة في المقدمتين ما يراد منه في مباحث الماهية لاجل التمييز بين الذاتي والعرضي فالصغرى ممنوعة
لان الكثير بهذا المعنى لا موجود ولا معدوم وان اردت ان الموصوف بالكثرة موجود في الواقع فالكبرى ممنوعة اذ كما انه موجود
فهو واحد ايضا اذ ما من شيء الا وله وحدة لكن للقائل ان يقول بعد اختيار الشق الاخير ان الوحدة عرضت للكثرة لا لما يعرض له الكثرة
فموضوعاهما متغايران مثلا العشرة عارضة للجسم والوحدة عارضة للعشرة من حيث انها عشرة فههنا شيئان الكثرة وموضوعها
فالكثرة للموضوع والوحدة لتلك الكثرة فوحدة الكثرة لا تنافي تلك الكثرة لعدم اتحاد الموضوع بخلاف وحدة موضوع
الكثرة فانها تنافي كثرته مع اتحاد الزمان ولا ينافي وجوده فثبت المغايرة بين الوجود والوحدة فيمكن ان يقال الوحدة كالوجود
على انحاء شتى وكل وحدة خاصة يقابلها كثرة خاصة والوحدة المطلقة يقابلها الكثرة المطلقة كما ان الوجود الذهني او الخارجي
يقابله العدم الذي بازائه والعدم المطلق بازاء الوجود المطلق والدعوى ان وحدة ما لا ينفك عن وجود ما باي اعتبار اخذ فاذا
ظهر ذلك فنقول ما ذكرتم لا يدل على مغايرة الوحدة المطلقة للوجود اذ الكثير المقابل لها لا وجود له اذ كل موجود فله وحدة ولو
بالاعتبار وتحقيق المقام ان موضوع الكثرة كالرجال العشرة مثلا من حيث كونهم عشرة ليس لهم وجود غير وجودات الاحاد الا بمجرد
اعتبار العقل كما هو التحقيق لان كل موجود خارجي لا بد له من وحدة خارجية كيف ولو كان الحجر الموضوع بجنب الانسان موجودا في
الخارج لا ينضبط شيء من التقاسيم ولو لم يكن الوحدة الخارجية معتبرة لم ينحصر المقولات عندهم في العشر اذ المركب من الجوهر والكيف
لا جوهر ولا كيف فيكون مقولة اخرى وكذا المركب من الكيف والاين ليس شيئا منهما فيكون مقولة اخرى وهكذا يرتقي عدد المقولات
في التراكيب الثنائية والثلاثية والرباعية الى العشارية الى مبلغ كثير وكذا الكلام فيما يندرج تحت مقسم كلي من الاجناس والانواع
فقد علم ان الكثير من حيث الكثرة لا وجود له الا بالاعتبار كما ان للعقل ان يعتبرها شيئا واحدا لا يقال المراد مما ذكرنا مفاد القضية
الوصفية وهو ان الكثير بشرط الكثرة موجود بنحو من الانحاء ولا يمكن اتصافه بالوحدة المقابلة لها للمنافاة بينهما فالكثير لا يكون
واحدا ومحصل ذلك ان صفة الوحدة تنافي الكثرة والوجود لا ينافيها قلنا ان اردتم بالكثرة المقابلة المطلقة للوحدة المطلقة
منعنا الصغرى وان اردتم الوحدة الخاصة فالنتيجة تكون حكما بالمنافاة بين الكثرة والوحدة المقابلة لها لا بين الكثرة الخاصة والوحدة
بوجه اخر فلا يلزم منه الا المغايرة بين نحو من الوجود ونحو من الوحدة وهذا ليس بضائر وكذا الحكم اذا قرر الكلام بان وصف الكثرة لا
يابى عن اتصافه بالوجود فتفطن ولا تزل قدمك بعد توكيدها **فصل** في الهوهو وما يقابلها قد علمت ان بعض اقسام الوحدة
هو ما يعرض الكثير من جهة اشتراكها في معنى من المعاني فالهوهو عبارة عن الاتحاد بين شيئين في الوجود وهما المتغايران بوجه
من الوجوه المتحدان في الوجود الخارجي او الذهني سواء كان الاتحاد بينهما في الوجود بالذات بمعنى كون واحد منهما موجودا بوجود
ينسب ذلك الوجود الى الاخر بالذات فيكون الحمل بالذات كقولنا زيد انسان فان الوجود المنسوب الى زيد هو بعينه منسوب الى
الانسان او كان الاتحاد بينهما في الوجود بالعرض وهو ما لا يكون كذلك سواء كان احدهما موجودا بوجود بالذات والاخر موجودا

بذلك الوجود بالعرض كقولنا الانسان كاتب فان جهة الاتحاد بينهما وجود واحد منسوب الى الموضوع بالذات والى المحمول بالعرض او لا يكون ولا واحد منهما موجودًا بالذات بل يكون كلاهما موجودًا بوجود امر غيرهما بالعرض كقولنا الكاتب متحرك فان جهة الاتحاد بينهما هو الوجود المنسوب الى غيرهما وهو الانسان فثبت ان جهة الاتحاد في الهو هو قد تكون في الطرفين وقد تكون في احدهما وقد تكون خارجة عنهما **تنبيه تحصيلي** قد علمت ان الوحدة الاتصالية من انحاء الوحدة الحقيقية فالواحد بالاتصال يجب ان يكون واحدًا بالموضوع غير منقسم الى صور مختلفة بل الى اجزاء متشابهة الحقيقة التي وجودها بالقوة على ما سيجيء ولان كلما كانت حدود بالفعل كانت كثرة بالقوة فالقول بان اجزاء المتصل الوحداني يمكن تخالفها بحسب الصور من سخائف الكلام لكن لقائل ان يقول فقد لزم بما وضعت من معنى الهو هو صحة الحمل بين ابعاض المتصل الواحد المقداري وبينها وبين الكل فنقول هذا النصف الذراع نصفه الاخر او كله او بعضه اذ مجرد الاتحاد في الوجود مصحح للحمل مواطاة مع جهة كثرة اعتبارية وهمية او فرضية فقيل في دفعه تارة بان المعتبر في الحمل اتحاد الشيئين المتغايرين بحسب المعنى والمفهوم المتحدين في الوجود وجزئية الجزء المعين للمتصل من حيث التعين الشخصي لا من حيث الماهية اذ هو من جهة الماهية الاتصالية ليس على تعين شيء من الامتدادات ليصلح انتزاع جزء منه غير جزء فيدفع بان كثيرًا ما يتحقق الحمل في الخصوصيات الشخصية كقولك زيد بن عمرو او زيد هذا الكاتب وتارة بما ذكره بعض المحققين بان الحمل مطلقًا وان كان هو الاتحاد في الوجود لكن التعارف الخاص خصصه بذلك مع عدم الاختلاف في الوضع كما خصصه من بين مطلق الاتحاد بالاتحاد في الوجود ويقتضي اثنينية ما ووحدة ما اذ لو كانت الوحدة الصرفة لم يتحقق او الكثيرة الصرفة لم يصدق وتصدى لابطاله بعض الاماجد عن مجده اولًا بان هذا التخصيص لا يناسب طور الحكمة وثانيًا بان الكلام ليس في اطلاق لفظ الحمل بحسب عرفهم حتى يجري فيه هذا الطور بل ان كون المتصل المقداري عين جزئه بحسب الاعيان انما لزم من الاتحاد بينهما في الوجود ويستلزم من ذلك ان يتحقق فيهما هو هو اذ الهوية عين الوجود والهو هوية هي الاتحاد في الوجود فظهر من هذا ان تخصيص الحمل بالاتحاد في الوجود ليس بحسب اللفظ او التعارف بل على كون سائر انواع الوحدة غير صالحة لتصحيح الحمل بحسب الذات والوجود بل بحسب جهة الوحدة ثم قال في فك عقدته ان معيار الحمل في الذاتيات ان ينسب وجود ذي الذاتي اليها بالذات لا من حيث انها ابعاض الامر الواحد الموجود وفي العرضيات ان ينسب اليها وجود المعروض بالعرض لا من حيث انها ابعاضه والاجزاء المقدارية وان كانت موجودة بعين وجود المتصل الواحد لكن ذلك ليس من حيث انها امور موجودة برؤسها اتفق ان كان وجودها عين وجود ذلك الواحد كما في الطبايع المحمولة بل من حيث انها ابعاض الموجود الواحد فلا تغاير هناك بحسب الوجود ولا حمل انتهى كلامه زيد اعظامه وافخامه وفيه ان كون الشيء جزءًا لشيء اخر يصدق فيه انه مانع من تحقق الحمل بينهما ولكن ذلك ليس بسبب غلبة العينية بينهما اعني جزئية الفرد المعتبر منها في صحة الحمل بل من جهة زيادة غيرية المخلة بالوحدانية المأخوذة فيه فان المعتبر في الحمل والهو هوية وحدة الوجود في الطرفين واثنينية المفهوم فيهما ولو بحسب الاعتبار وههنا الامر بالعكس من ذلك فان الجزئية والكلية توجبان المباينة في الوجود لتقدم وجود الجزء على وجود الكل فالجواب المحصل ان المتصل الوحداني ما لم ينقسم بوجه من الوجوه سواء كان في الخارج قطعًا وكسرًا او في الذهن وهمًا او عقلًا او بحسب اختلاف العرضين لم يتحقق المغايرة فيه اصلًا فلا يمكن فيه حمل شيء على شيء اخر ولو بالاعتبار واذا تحقق شيء من انحاء القسمة التي معناها ومفادها الهويتين المتصلتين واعدام الهوية التي كانت من قبل كما يرد عليك بيانه في موضعه عرضت الاثنينية في الوجود فاين هناك هوية واحدة تنسب الى شيئين التي هي معيار الحمل **فصل** في ان اتحاد الاثنين ممتنع بمعنى صيرورة الذاتين ذاتًا واحدة لانهما بعد الاتحاد ان كانا موجودين كانا اثنين لا واحدًا وان كان احدهما فقط موجودًا كان هذا نزولًا لاحدهما وبقاء للاخر وان لم يكن شيء منهما موجودًا لكان هذا زوالهما وحدوث امر ثالث وعلى التقادير فلا اتحاد كما هو المفروض وسبب الاشتباه لمن جوز الاتحاد بين الشيئين ما يرى من صيرورة الاجسام المتعددة المتشابهة او المتخالفة بالاتصال او الامتزاج جسمًا واحدًا كما اذا جمع المياه في اناء واحد ومزج الخل والسكر فصار سكنجبين وما يرى بحسب الكون والفساد من صيرورة الماء والهواء بالغليان هواء واحدًا وبحسب الاستحالة من صيرورة الجسم المتكيف بكيفيتين ذا كيفية واحدة ولم يعلم انه لم يلزم في شيء من هذه الصور اتحاد بين الشيئين بحسب الحقيقة بل بحسب العبارة والاطلاق العرفي من باب التجوز تنزيلًا للمادة التي منزلة ذلك الشيء في بعض الاحكام وما نسب الى بعض الاقدمين من اتحاد النفس حين استكمالها بالعقل الفعال وكذا ما نقل

ثم الصورة

عن الصوفية من اتصال العارف بالحق فيعنون به حالة روحانية تليق بالمفارقات لان هناك اتصالًا جرميًا وامتزاجًا لا بطلان احد الهويتين بل على الوجه الذي ستعرف في هذا الكتاب في موضع يليق بيانه **فصل** في بعض احكام الوحدة والكثرة ان الوحدة ليست بعدد وان تألف منها لان العدد كم يقبل الانقسام والوحدة لا تقبله ومن جعل الوحدة من العدد اراد بالعدد ما يدخل تحت العد فلا نزاع معه لانه راجع الى اللفظ بل هي مبدأ للعدد لان العدد لا يمكن تقومه الا بالوحدة لا بما دون ذلك العدد من الاعداد فان العشرة لو تقومت بغير الوحدات لزم الترجيح من غير مرجح فان تقومها بخمسة وخمسة ليس اولى من تقومها بستة واربعة ولا من تقومها بسبعة وثلثة والتقوم بالجميع غير ممكن والا لزم تكرر اجزاء الماهية المستلزم لاستغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كلًا منها كاف في تقومها فيستغني به عما عداه وان اخذ تقومها باعتبار القدر المشترك بين جميعها لا باعتبار الخصوصيات كان اعترافًا بما هو المقصود اذ القدر المشترك بينها هو الوحدات ومن الشواهد انه يمكن تصور كل عدد بكنهه مع الغفلة عما دونه من الاعداد فلا يكون شيء منها داخلًا في حقيقته فالمقوم لكل مرتبة من العدد ليس الا الوحدة المتكررة فاذا انضم الى الوحدة مثلها حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد واذا انضم اليها مثلها حصلت الثلثة وهكذا يحصل انواع لا تتناهى بتزايد واحد واحد لا الى نهاية اذ التزايد لا ينتهي الى حد لا يزاد عليه فلا ينتهي الانواع الى نوع لا يكون فوقه نوع اخر واما كون مراتب العدد متخالفة الحقائق كما هو عند الجمهور فلاختلافها باللوازم والاوصاف من الصم والمنطقية والتشارك والتباين والعادية والمعدودية والتجذير والمالية والتكعيب واشباهها واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وهذا مما يؤيد ما ذهبنا اليه في باب الوجود من ان الاختلاف بين حقائقها انما نشأ من نفس وقوع كل حقيقة في مرتبة من المراتب فكما ان مجرد كون العدد واقعًا في مرتبة بعد الاثنينية هو نفس حقيقة الثلثة اذ يلزمها خواص لا توجد في غيره من المراتب قبلها او بعدها فكذلك مجرد كون الوجود واقعًا في مرتبة من مراتب الاكوان يلزمه معان لا توجد في غير الوجود الواقع في تلك المرتبة فالوحدة لا بشرط في مثالنا بازاء الوجود المطلق والوحدة المحضة المتقدمة على جميع المراتب العددية بازاء الوجود الواجبي الذي هو مبدأ كل وجود بلا واسطة ومع واسطة ايضًا والمحمولات الخاصة المنتزعة من نفس كل مرتبة من العدد بازاء الماهيات المتحدة مع كل مرتبة من الوجود وكما ان الاختلاف بين الاعداد بنفس ما به الاتفاق فكذلك التفاوت بين الوجودات بنفس هوياتها المتوافقة في سنخ الموجودية وعلى ما قررنا يمكن القول بالتخالف النوعي بين الاعداد نظرًا الى التخالف الواقع بين المعاني المنتزعة عن نفس ذواتها وهي التي بازاء الماهيات المتخالفة المنتزعة عن نفس الوجودات ويمكن القول بعدم تخالفها النوعي نظرًا الى ان التفاوت بين ذواتها ليس الا بمجرد القلة والكثرة في الوحدات ومجرد التفاوت بحسب قلة الاجزاء وكثرتها في شيء لا يوجب الاختلاف النوعي في افراد ذلك الشيء واما كون اختلاف اللوازم دليلًا على اختلاف الملزومات فالحق دلالته على القدر المشترك بين التخالف النوعي والتخالف بحسب القوة والضعف والكمال والنقص كما هو تحقيقه **فصل** في التقابل قد اشرنا الى ان لكل واحد من الوحدة والكثرة لعراضًا ذاتية ولواحق مخصوصة كما ان لكل منهما عوارض مشتركة بينها وبين مقابلها كالوحدة والاشتراك والحلول والاضافة الى المحل بنحو كالقيام والى مقابلها بخواص كالتقابل فكما ان من العوارض الذاتية للوحدة الهو هوية بالمعنى الاعم وهو مطلق الاتحاد والاشتراك في معنى من المعاني فقابلها يعرض لمقابلها كالغيرية ومنها التقابل المنقسم الى اقسامه الاربعة اعني تقابل السلب والايجاب والملكة والعدم والضدين والمتضائفين اما تحصيل معنى التقابل فهو ان مقابل الهو هوية على الاطلاق الغيرية فالغيرية منه غير في الجنس ومنه غير في النوع وهو بعينه الغير في الفصل ومنه غير بالعرض وهكذا على قياس الاتحاد في هذه المعاني لكن الغير بصفة غير الذات اخص باسم المخالف وكذا الغير في التشخص والعدد اخص باسم الاخر بحسب اصطلاح ما كما ان الهو هوية ربما يراد منه الاتحاد في الوجود والمادية والتقابل اخص من الغيرية او التغاير بين الاشياء والمماثلة ايضًا من اقسام الغيرية بوجه وكذا المجانسة والمشاكلة ونظائرها لانها بالحقيقة من عوارض الكثرة اذ لولا الكثرة ما صح شيء منها فعدها من عوارض الكثرة اولى فان جهة الاتحاد في الجميع ترجع الى التماثل لان المثلان هما المتشاركان في حقيقة واحدة من حيث هما كذلك فالانسان والفرس من حيث انسان وفرس ليسا بمثلين لكنهما متجانسان باعتبار اشتراكهما في الحيوانية والحيوانيتان الموجودتان فيهما مشتركتان في حقيقة واحدة نوعية فالتجانس يرجع الى التماثل في جزء الحقيقة وهو الذي يكون جنسًا حين اخذه لا بشرط شيء وقد علمت ان الطبيعة الجنسية اذا اخذت اعدادها مجردة عما اختلفت بها من الفصول تكون نوعية فيكون افرادها متماثلة وكذا الحال في الاصناف الاخر من الواحد الغير الحقيقي فالمشابهة ترجع الى المماثلة في الكيف والمساواة ترجع الى المماثلة في الكم وهكذا جهة الوحدة

فى المماثلة يرجع الى الوحدة الذهنية للمعنى الكلى المنتزع من التشخصيات عند تجريدها عن الغواشى المادية فيكون جهة الوحدة فيها ضعيفة
بخلاف جهة الكثرة فانها خارجية والتقابل اخص من الغيرية اذ التغاير بين الاشياء المادية اذا كان بالجنس الاعلى لا يمنع مجرد تغايرها بالجنس
الاعلى عن جواز اجتماعها فى مادة واحدة واما التغاير الذى بحسب الانواع المتفقة فى جنس دون الاعلى فيستحيل معه الاجتماع فى موضوع واحد
فالتقابل هو امتناع شيئين متخالفين فى موضوع واحد فى زمان واحد من جهة واحدة فخرج بقيد التخالف التماثل وبقيد امتناع الاجتماع
فى محل التغاير الذى بين البياض والحرارة مما يمكن اجتماعهما فى محل واحد ودخل بقيد وحدة المحل مثل التقابل الذى بين السواد والبياض
مما يمكن اجتماعهما فى الوجود كسواد الحبشى وبياض الرومى وبقيد وحدة الجهة مثل التقابل الذى بين الابوة والبنوة مما يمكن اجتماعهما
فى محل واحد باعتبار جهتين قيل وبقيد وحدة الزمان تقابل المتضادين المتعاقبين على موضوع واحد المجتمعين فيه فى الواقع
والدهر اذ الاجتماع فى افق الواقع وظرف الدهر لا ينافى التعاقب فى الزمان كما ان عدم الاجتماع المكانى لا ينافى الاجتماع بحسب ظرف اخر كالزمان
ونحو اخر فما قيل من ان التقييد بوحدة الزمان مستدرك لان الاجتماع لا يكون الا فى زمان واحد غير صحيح وكان القائل به لم يرق
فهمه كوهمه من سجن الزمان وهاوية الحدثان وانما عدلنا عن التعريف المشهور فى الكتب لمفهوم المتقابلين الى تعريف مفهوم التقابل لان
صيغة اللذان فى قولهم المتقابلان هما اللذان لا يجتمعان فى شىء واحد فى حالة واحدة من جهة واحدة يشعر بما لهما ذات والعدم والملكة
والايجاب والسلب لا ذات لهما وان امكن الاعتذار بان معنى مثل هذه الالفاظ ماخوذ بحسب التصور الذهنى والسلوب والاعدام كلها
بحسب المفهوم الذهنى امر فيكون معنى هذا التعريف ان المتقابلين هما المتصوران اللذان لا يصدقان على شىء واحد فى حالة واحدة من
جهة واحدة واما وجه كون التقابل اربعة اقسام ان المتقابلين اما ان يكون احدهما عدما للاخر اولا والاول ان اعتبر فيه نسبة الى
قابل لما اضيف اليه العدم فعدم وملكة وان لم يعتبر فيه تلك النسبة فسلب وايجاب والثانى ان لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى
الاخر فهما المتضايفان والا فهما المتضادان وتدقيق فى وجه الحصر لانهما اما وجوديان اولا وعلى الاول اما ان يكون لا يعقل كل منهما
الا بالقياس الى الاخر فهما متضايفان اولا فهما متضادان وعلى الثانى يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا فاما ان يعتبر فى العدمى محل قابل
للوجودى فهما العدم والملكة اولا فهما السلب والايجاب ويرد عليه الاعتراض اما اولا فبجواز كونهما عدميين كالعمى واللاعمى المتقابلين
بالسلب والايجاب وما يجاب به من ان اللاعمى بعينه هو البصر فالتقابل بينهما بالعدم والملكة فهو فاسد لان تعقل البصر لا يتوقف
على استفادة تعقل سلب انتفاء البصر متوقف عليه قطعا فلا يتحدان مفهوما وان كانا متلازمين صدقا والغلط ناش من عدم
الفرق بين ما بالذات وما بالعرض واما ثانيا فان عدم اللازم تقابل وجود الملزوم كوجود الحركة الجسم مع انتفاء سخونته اللازمة لها
عنه وليس داخلا فى العدم والملكة ولا فى السلب والايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون العدمى منهما عدما للوجودى ويمكن الجواب بالفرق
بين ما بالذات وما بالعرض فان التقابل اولا وبالذات فى المثال المذكور انما هو بين سخونته وانتفائها لكن لما كان انتفاؤها مستلزما
لانتفاء الحركة صار مقابلا لها بالعرض واعلم ان مقولية التقابل على اقسامه بالتشكيك واشدها فى باب السلب والايجاب لان منافى
الشىء اما رفعه او ما يستلزم رفعه لان ما عداهما يمكن الاجتماع مع ذلك الشىء ولا شك ان منافاة رفع الشىء معه انما هى لذاتهما
ولذلك يحكم العقل بالمنافاة بينهما بلا توقف بمجرد ملاحظتهما مع قطع النظر عما عداهما تفصيلا واجمالا واما منافاة مستلزم
رفع الشىء له فانما هى لاشتماله على الرفع فيكون منافاته لا لذاته بل على سبيل التبعية فالمنافاة الذاتية انما هى من الايجاب والسلب
واما فيما سواهما فتكون تابعة لمنافاتهما فيكون التقابل بينهما اشد واقوى هكذا قيل وفيه بحث لان التنافى بالذات على الوجه الذى
ذكر فى معنى التنافى يلزم ان لا يتحقق بين الشيئين اصلا فان احد الطرفين فى السلب والايجاب وان كان منافيا بالمعنى المذكور للطرف
الاخر كالسلب للايجاب لكن الطرف الاخر الذى هو الايجاب لا يكون منافيا لمقابله بالذات بل المنافى بالذات له سلب السلب المستلزم
للايجاب والاولى ان يراد من الرفع او السلب المعنى المصدرى على الوجه المطلق الذى يمكن اخذه بمعنى الفاعل والمفعول فيه
فصل فى
بيان اصناف التقابل بحسب احكام كل منها فمن جملة التقابل ما يكون بحسب السلب والايجاب وهو قد يطلق على ما يعتبر فى مفهوم القضية
وهو التناقض فى اصطلاح المنطقيين ويلزمه امتناع اجتماع المتقابلين صدقا وكذبا فى نفس الامر كزيد ابيض وليس زيد بابيض وقد
يطلق على ما بين المفردات كما بين مفهوم ورفعه فى نفسه كالبياض واللابياض او بحسب الانتساب الى شىء اخر بالحمل كزيد ابيض وزيد
لا ابيض فان كل مفهوم اذا اعتبر فى نفسه وضم اليه مفاد كلمة النفى حصل مفهوم اخر فى غاية البعد عنه ولا يعتبر فى شىء منهما صدق

اولا صدق

او لا صدق على شىء واذا حمل على شىء مواطاة او اشتقاقا كان اثباته له تحصيلا واثبات سلبه له ايجابا بسلب المحمول وانما يتنافيان صدقا
لا كذبا لجواز انتفائهما عند عدم الموضوع ولذا قال الشيخ فى الشفاء ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتمل الصدق والكذب فى البسيط كالفرس
واللافرسية والا فى المركب كقولنا زيد فرس وزيد ليس بفرس فان الطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد فى زمان واحد صحيح وقال ايضا
معنى الايجاب وجود اى معنى كان سواء كان باعتبار وجوده فى نفسه او وجوده لغيره ومعنى السلب سلب اى معنى كان سواء كان لا وجودا
فى نفسه او لا وجودا لغيره انتهى فقد علم مما ذكر ان التقابل اعم من التناقض المعرف باختلاف قضيتين ايجابا وسلبا كذا وكذا المتحقق
فى المفردات دون التناقض فقد سهى من قال ان التناقض هو نفس التقابل الايجابى والسلبى وكذا ما وقع فى عبارة التجريد ان تقابل
السلب والايجاب راجع الى القول والعقد ليس بصواب كيف وتقابل القضيتين ليس من حيث انهما قضيتان ولا باعتبار موضوعهما
بل باعتبار الايجاب والسلب المضاف الى شىء واحد فالتقابل بالحقيقة انما يكون بين نفس النفى والاثبات وفى القضايا بالعرض
اللهم الا ان يتكلف كما فى بعض شروحه ويراد من الايجاب والسلب ادراك الوقوع واللاوقوع وهما امران عقليان واردان على
النسبة التى هى ايضا عقلية فاذا حصلا فى العقل كان كل منهما عقدا اى اعتقادا واذا عبر عنهما بعبارة كان كل من العبارتين قولا
ثم بما حققناه من ان التقابل بالذات فى القضايا انما هو بين نفس النفى والاثبات وبين القضايا بالعرض اندفع ما قيل ان بعضهم
اعتبروا فى مفهوم التقابل عدم الاجتماع فى الموضوع بدل المحل وصرحوا بان لا تضاد بين الصور الجوهرية اذ لا موضوع لها لانه المحل
المستغنى عن الحال ومحل الصور هى المادة المحتاجة اليها فى التقوم واعتبر الاخرون المحل مطلقا فاثبتوا التضاد بين الصور النوعية
العنصرية فعلم من اختلاف الفريقين فى كون مورد الايجاب والسلب موضوعا او محلا ان المراد من عدم الاجتماع الماخوذ فى التقابل
عدم الاجتماع بحسب الحلول لا بحسب الصدق ومعلوم ان من التقابل ما يجرى فى القضايا كالتناقض والتضاد فان قولنا كل انسان
حيوان نقيض لقولنا بعض الحيوان ليس بانسان وضد لقولنا لا شىء من الحيوان بانسان على ما قال الشيخ فى الشفاء ليس الكلى السالب
تقابل الكلى الموجب مقابلة بالتناقض بل هو مقابل له من حيث هو سالب المحمول له مقابلة اخرى فلتسم هذه المقابلة تضادا اذ
كان المتقابلان مما لا يجتمعان صدقا اصلا ولكن قد يجتمعان كذبا كالاضداد فى اعيان الامور انتهى مع ان القضايا لا يتصور اعتبار ورودها
على شىء بحسب الحلول فيه وكلام هذا القائل لا يخرج عن خلط اذ الاختلاف الذى نقله انما وقع منهم فى باب التضاد حيث اعتبر فيه تعاقب
المتضادين اما على موضوع واحد او محل واحد لا فى مفهوم مطلق التقابل المعرف بكون الامرين بحيث لا يجتمعان فى شىء واحد سواء
كان عدم الاجتماع بحسب الوجود والتحقق او بحسب الحمل والصدق كيف ولو كان الاختلاف المذكور بينهم فى مطلق التقابل لزم منه
نفى التقابل بين الفرس واللافرس بمثل البيان الذى ذكره لعدم كون الفرس فى محل وذلك فاسد ومن احكام الايجاب والسلب
تقابلهما انما يتحقق فى الذهن واللفظ مجازا دون الخارج لان التقابل نسبة والنسبة فى التحقق فرع منتسبيها واحد المنتسبين
فى هذا القسم من التقابل سلب والسلوب اعتبارات عقلية لها عبارات لفظية فالنسبة بينهما عقلية صرفة واما عدم الملكة فله
حظ ما من التحقق باعتبار انه عدم امر موجود له قابلية التلبس لمقابل هذا العدم وهذا القدر من التحقق الاعتبارى كاف فى تحقق النسبة
بحسب الخارج فان لكل شىء مرتبة من الوجود ومرتبة النسبة هى كونها منتزعة من امور متحققة فى الخارج اى نحو كان من التحقق كالابوة
والبنوة من الذاتيات والمثنى والكثرة من العرضيات ومن احكامهما عدم خلو الموضوع عنهما فى الواقع لا فى كل مرتبة من مراتب الواقع
فان الاشياء التى ليست بينها علاقة ذاتية يخلو كل منها فى مرتبة وجود الاخر عن كونه موجودا او معدوما وكذا العرضيات فى مرتبة
المقياس من حيث هى هى كما علمت ومن احكام هذا التقابل ايضا ان تحققه فى القضايا مشروط بثمان وحدات مشهورة مع زيادة وحدة تاسعة
هى وحدة الحمل فى القضايا الطبيعية لان بعض المفهومات قد يكذب على نفسه بالحمل المتعارف فيصدق نقيضه عليه مع انه قد
يصدق على نفسه كسائر المفهومات بالحمل الاولى الذاتى وفى المحصورات مشروط بالاختلاف فى الكمية لكذب الكليتين مع تحقق
الوحدات كقولنا كل حيوان انسان ولا شىء من الحيوان بانسان فعلم انهما ليستا متناقضتين وان كانتا متضادتين كما مر وان
لا يمنع كذب الضدين معا وصدق الجزئيتين كذلك كقولنا بعض الحيوان انسان وليس بعض الحيوان بانسان وفى الموجهات مشروط
بالاختلاف على الوجه المقرر والا لم يتحقق التناقض لصدق الممكنتين وكذب الضروريتين فى مادة الامكان مع تحقق باقى
الشرائط ومن خاصية هذا التقابل استحالة الواسطة بين المتقابلين به وامتناع اجتماعهما صدقا وكذبا فلا يخرج شىء عن نسبته

لا فرهية وقد يخرج عن طرفي ساير اقسام التقابل ولا يصدق على المعدوم شيء من طرفي المتقابلين الا السلب والايجاب ومن جملة التقابل تقابل
التضايف المتضايفان هما وجوديان يعقل كل واحد منهما بالنسبة الى الاخر كالابوة والبنوة فانهما لا يصدقان على شيء واحد من جهة
واحدة واحدهما لا يعقل الا مع الاخرى **وهم وتنبيه** ربما اشتبه عليك الامر فتقول كيف يجعل التضايف قسما
من التقابل وقسيما للتضاد والحال ان التضايف اعم من ان يكون تقابلا او تضادا او تماثلا او غير ذلك بل يكون جنسا لها فيلزم كون الشيء
قسما لنفسه وقسيما له ايضا وربما يجاب عنه بان مفهوم التضايف اعم من مفهومي التقابل والتضاد العارضين لاقسامهما وهذا لا ينافي
كون معروض التقابل اعم منه ومعروض التضاد مباينا له فمفهوم كل منهما مندرج تحت المضاف لكن من حيث الصدق على الافراد احدهما اعم
منه والاخر مباين له فلا منافاة وبوجه اخر مفهوم التضايف من حيث هو اعم من مفهوم التقابل ومن حيث انه معروض لحصة من التقابل
اخص منه على قياس كون مفهوم الكلي من حيث هو هو اعم من مفهوم الجنس ومن حيث انه معروض لمفهوم الجنس اخص منه والحق في الجواب ان
يفرق بين مفهوم الشيء وما يصدق هو عليه فمفهوم التضايف من اقسام مفهوم التقابل لكن مفهوم التقابل مما يصدق عليه التضايف
وقد يكون مفهوم الشيء مما يصدق عليه احد انواعه كمفهوم الكلي الذي هو شيء من احاد مفهوم الجنس وفي الامور الذهنية والعوارض العقلية
كثيرا ما مفهوم الشيء يكون فردا له وفردا لفرده كما يكون فردا لمقابله كمفهوم الجزئي الذي هو فرد من الكلي ومقابل له ايضا باعتبارين ومن التقابل
ما يكون بين المتضادين والمتضادان على اصطلاح المشائين هما الوجوديان غير المتضايفين المتعاقبان على موضوع واحد لا يتصور
اجتماعهما فيه وبينهما غاية الخلاف وقد مرت الاشارة الى ان الطبايع الجنسية لا يتقابل فالتضاد انما يعرض للانواع الاخيرة كما يدل عليه
الاستقراء وقد ظن بعضهم وقوع التضاد في الاجناس لزعمهم ان الخير والشر متضادان وكل واحد منهما جنس لانواع كثيرة وهذا الظن
باطل من وجهين الاول ان التقابل بينهما ليس بالتضاد لكون احدهما عدميا للاخر اذ الخير وجود او كمال وجود والشر عدم الوجود او عدم كمال الوجود
والثاني انهما ليسا بجنسين لان الخير والشر اما ان يراد بهما ما هو بحسب الواقع وقد علمت انهما يرجعان الى الوجود والعدم واما ان يراد بهما ما
بالقياس الى طبيعة الانسان فكل ما يوافقه ويلائمه نسميه خيرا وكل ما يخالفه وينافره نسميه شرا والموافقة والمخالفة وساير ما
اشبههما نسب واعتبارات خارجة عن احوال الماهيات فلا يكون شيء منها جنسا لما اعتبر وصفا لها واما اذا اعتبر نفس الملائم والمنافر فهو
مجرد بين عن معروضيهما كانت كل واحدة منهما ماهية نوعية فالتضاد بينهما ليس تضادا بين الجنسين ومن شرط التضاد ان يكون الانواع
الاخيرة التي يوصف به داخلة تحت جنس واحد قريب وكون الشجاعة تحت الفضيلة والتهور المضاد لها تحت الرذيلة لا يرد نقضا على
هذه القاعدة لان كل واحد منهما في نفسه كيفية نفسانية وكونه فضيلة او رذيلة انما هو صفة عارضة له لا انها مقومة له فالفضيلة
والرذيلة ليستا من الاجناس للفضائل والرذائل النفسانية ثم ان الشجاعة ليست ضد الشيء من التهور والجبن لكونها واسطة بينهما
واما الطرفان فلكونهما في غاية التباعد كانا متضادين بل تضاد الشجاعة مع كل منهما تضاد بالعرض اذ الشجاعة ماهية لها عارض وهو
كونها فضيلة وكل من التهور والجبن ماهية لها عارض هو كونها رذيلة والتضاد بالحقيقة بين العارضين وفي المعروضين بالعرض
واما التضاد بين التهور والجبن فنوع اخر من التضاد غير ما يكون باعتبار الفضيلة والرذيلة ومن احكام التضاد على ما ذكرنا من اعتبار
غاية التباعد ان ضد الواحد واحد لان الضد على هذا الاعتبار هو الذي يلزم من وجوده عدم الضد الاخر فاذا كان الشيء وحدانيا وله
اضداد فاما ان يكون مخالفتها مع ذلك الشيء من جهة واحدة او من جهات كثيرة فان كانت مخالفتها معه من جهة واحدة او من جهات كثيرة
فان كانت مخالفتها معه من جهة واحدة فالمضاد لذلك الشيء بالحقيقة شيء واحد وضد واحد وقد فرض اضدادا وان كانت المخالفة
بينها وبينه من جهات عديدة فليس الشيء ذا حقيقة بسيطة بل هو بين الحرارة والبرودة والسواد والبياض ولكل من الطرفين ضد واحد
واما الحار والبارد فالتضاد بينهما بالعرض فالشيئان اذا كان بينهما تضاد حقيقي يكون بين محليهما بما هما محلاهما تضاد بالعرض
فمن الضدين ما بينهما وسائط ومنهما ما لا وسائط بينهما سواء كان الوسط حقيقيا كما بين الحار والبارد من الفاتر او غير حقيقي من جهة
الخلو عن جنس الطرفين كاللاخفيف اللاثقيل فان الفاتر لا يخرج من جنس الحرارة والبرودة بخلاف اللاخفيف اللاثقيل لخروجه عن
جنس الخفة والثقل كالفلك وقد يكون احد الضدين على التعيين لازما للموضوع كالبياض للثلج والسواد للقار وقد لا يكون وح اما
ان يمتنع خلو المحل عنهما كالصحة والمرض للانسان او يمكن كالثقل والخفة للفلك وعلى هذا الاصطلاح لا تضاد حقيقيا بين الجواهر الا
باعتبار ما يعرض لها من المتضادات واما على اصطلاح المتقدمين ففي المادتين من الصور المتخالفة المتعاقبة على محل واحد تضاد

حقيقي

حقيقي وكذا يجوز عندهم ان يكون لشيء واحد اضداد كثيرة حيث لا يشترطون في التضاد غاية الخلاف فانواع عندهم كانواع البياض تضاد
الحمرة ايضا لان اصطلاحهم يحتمل ذلك **شك وتحقيق** وههنا اشكال قوي وهو ان المقولات العالية قد علمت ان لا تضاد
بينها لاجتماع بعضها مع بعض في جوهر واحد جسماني وكذا الاشتراك في الجنس البعيد لا يكفي في امتناع الاجتماع فان الطعم يجتمع مع
السواد مع كونهما من مقولة واحدة فلا بد من كون المتضادين تحت جنس قريب من كونهما مختلفين بالفصل فح ان كان بينهما تضاد فلا
يكون تضادهما من حيث الجنس بل من جهة الفصل فالمتضادان بالذات هما الفصلان على ان الفصلين لا يشتركان في الجنس القريب لكونه
خارجا عن حقيقتهما كما سبق وقد شرط كون المتضادين تحت جنس قريب هف وايضا تعاقب الفصول في نفسها على موضوع واحد
كما هو شرط التضاد غير متصور اذ لا استقلال لها في الوجود حتى ينسب الى الموضوع الواحد ولا يمكن تعاقبهما على جنس واحد كما علمت
ويمكن التفصي عنه بان الجنس والفصل متحدان في الوجود والجعل وهما موجودان بوجود واحد بلا تغاير بينهما في الخارج وسيما عين النوع
في الخارج فصفات الفصول في الاعيان بعينها صفات الانواع المتقومة بها في نحو ملاحظة العقل ولما كان التضاد من الاحكام الخارجية
للمتضادات فلا محالة يكون الموصوف بها الانواع بذواتها دون الفصول بما هي فصول والحاصل ان التضاد بين المتضادين وان كان
باعتبار فصل كل منهما ولكن التعاقب في الحلول في موضوع باعتبار نوعيتهما لان الحلول في شيء نحو من الوجود والوجود لا يتعلق الا
بما يستقل في التحصل الخارجي والفصول لا استقلال لها في الخارج واتصاف كل من النوع والفصل المقوم بالصفات الخارجية للاخر
انما هو بالذات لا بالعرض لاتحادهما في الوجود الخارجي دون الصفات الذهنية التي تعرض لكل منهما باعتبار مغايرتهما في الذهن ومما
عد في المتقابلين الملكة والعدم وهما امران يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا اي عدما لذلك الوجودي سواء كان بحسب شخصه في
الوقت او في غير الوقت او بحسب النوع او بحسب الجنس قريبا كان او بعيدا فالعمى والظلمة وانتثار الشعر بداء الثعلب الذي هو بعد
الملكة والمرودية التي هي قبلها وعدم البصر الممكن في حق الشخص الاعمى واستغناء اللحية للمراة الممكن لنوعها كل هذه عدميات في التحقيق
مشروط فيها الامكان والقوة ولذا لم يصدق على المعدوم واما في المشهور فالملكة هي القدرة للشيء على ما من شانه ان يكون له
متى شاء كالقدرة على الابصار والعدم انتفاء هذه القدرة مع بطلان التهيؤ في الوقت الذي من شانه ان يكون كالاعمى لا كالجرو قبل
فتح البصر واصطلاح المنطقيين في العدم والملكة هو المعنى الاول وكذا اصطلاحهم في المتضادين مجرد كونهما غير مجتمعين في موضوع
واحد واما الالهيون فقد اعتبروا في كل منهما قيدا اخر اما في المتضادين فكونهما في غاية التباعد وفي الملكة والعدم ان يكون العدم
سلبا للوجود عما من شانه ان يكون في ذلك الوقت فكل من قسمي التقابل بالمعنى الاول اعم منه بالمعنى الثاني عموم المطلق من المقيد الا ان
المطلق من التضاد يسمى بالمشهوري لكونه المشهور فيما بين عوام الفلاسفة والمقيد بالحقيقي لكونه المعتبر في علومهم الحقيقية والملكة و
العدم بالعكس من ذلك حيث يسمون المطلق بالحقيقي والمقيد بالمشهوري والقدح الذي يلزم في انحصار التقابل في الاقسام الاربعة
من تقابل الانحاء والمرودة وتقابل البصر وعدمه عن العقرب او الشجر لكونه خارجا عن التضاد وعن الملكة والعدم على التفسير الاخص
عنه بان الحصر انما هو باعتبار المعنى الاعم اعني المشهوري من التضاد والحقيقي من الملكة والعدم ليدخل امثال ذلك **فيه بحث** ومخلص
وههنا اشكال من وجهين الاول ان الضدين في اصطلاح المنطق كما صرح به الشيخ الرئيس وغيره لا يلزم ان يكون كلاهما وجوديين
بل قد يكون احدهما عدما للاخر كالسكون للحركة والظلمة للنور والعجمة للنطق والانوثة للذكورة والفردية للزوجية وفي كلام بعضهم
ان التضاد بالمعنى المشهوري اسم يقع على التضاد الحقيقي وعلى بعض اقسام الملكة والعدم اعني ما يوجد فيه التعاقب على موضوع واحد
بناء على اشتراطهم ذلك في التضاد المشهوري والحق انه اعم من ذلك لعدم امكان الانتقال في بعض هذه الامور كالذكورة والانوثة
والزوجية والفردية على ان تقابل الزوجية والفردية راجع عند التحقيق الى الايجاب والسلب فعلى اي تقدير لا يكون قسيما للتقابل
الملكة والعدم وتقابل الايجاب والسلب الثاني ان غاية الخلاف شرط في التضاد المشهوري ايضا كما هو مصرح به في كلام الحكماء كالشيخ
وغيره فيلزم خروج تقابل السواد والحمرة وكذا تقابل الحمرة والصفرة مثلا عن الاقسام وقد التزم بعضهم وسموا مثل ذلك بالمتعاند
فزيد عندهم قسم خامس في اقسام التقابل وقد تخلص بعض اخر عنه ببيان ان تقابل الاوساط تقابل حقيقي ايضا كتقابل الاطراف فان
كل مرتبة من السواد مثلا مشتمل على طبيعة السواد المطلق الذي لا يقبل الاشد والاضعف عند المشائين وعلى خصوصية كونه على هذا
الحد من السواد وهو بالنسبة الى مرتبة اخرى تحتها سواد وبالنسبة الى مرتبة اخرى فوقها بياض ولذا قال الشيخ في قاطيغورياس

الشفاء السواد الحق لا يقبل الشدة والضعف بل الشئ الذى هو سواد بالقياس الى اخر فاذا ثبت ذلك فكل وسط من اوساط السواد باعتبار نفسه فى حكم الطرف اذ لا تفاوت بينهما عندهم باعتبار الطبيعة المشتركة وكذلك باعتبار مقايسته الى سواد دونه فى المرتبة او الى البياض الطرف او البياض الوسط اذ كونه سوادا ضعيفا انما يحصل اذا قيس الى سواد اشد لكن اذا قيس اليه كان ذلك سوادا بالنسبة الى هذا وهذا لا يكون سوادا بالنسبة اليه بل بياضا لا فرق بينه وبين البياض الطرف فى هذه الملاحظة وكذا حكم اوساط البياض فثبت ان التضاد الحقيقى كما يوجد بين الاطراف يوجد بين الاوساط فان لها جهتى الاختلاف والتوافق والتقابل انما هو باعتبار الاولى فلا يزيد فى التقابل قسم خامس هذا خلاصة ما ذكره بعض اجلة المتاخرين وهو لا يستقيم على ما اخترناه من طريقة اسلاف الحكماء فى الاشد ويرد عليه ايضا ان لكل شئ ماهية متحصلة فى ذاتها لا بالقياس الى ما عداها اللهم الا ان يكون مضافا حقيقيا يقترن مع تعقله وجوده تعقل شئ اخر ووجوده ولا شك ان الالوان من مقولة الكيف لا من مقولة المضاف فلكل منها ماهية متحصلة لا بالقياس الى غيره والتضاد من الامور التى تعرض للمتضادين بحسب ذاتيهما لا بمقايسة احدهما للاخر ولا لغيرهما وان كان مفهوم التضاد من جزئيات الاضافة فالمقابلة بين الحمرة والصفرة مع قطع النظر عن قياسهما الى الاطراف ثابتة جزما وليست من اقسامها شيئا الا التضاد **مخلص** فالحق ان يوتى فى وجه التفصى عن هذا الاشكال اما من قبل المشائين فان التضاد انما يثبت بالذات بين طبيعتى السواد والبياض مع قطع النظر عن خصوصيات الافراد فكل مرتبة من مراتب السواد يضاد لكل مرتبة من مراتب البياض باعتبار اشتمال هذه على طبيعة احد الضدين وتلك على طبيعة الضد الاخر لا باعتبار الخصوصيات فالتضاد بين الوسطين كالحمرة والصفرة باعتبار كون احدهما سوادا والاخر بياضا تضاد بالذات واما باعتبار الخصوصيتين من كون احدهما حمرة والاخر صفرة فبالعرض فالتضاد بين الاوساط يرجع الى ما يرجع اليه التضاد بين الاطراف فلم يزد التقابل على الاربعة واما من قبل الاقدمين فبان التقابل بين مراتب كيفية واحدة تقابل فى الكمال والنقص كما فى مراتب الكمية من نوع واحد واما تقابل مرتبة ضعيفة من السواد مع مرتبة ضعيفة من البياض فعلى قياس ما ذكر فى الطريقة الاخرى من ان التضاد بالذات بين سنخيهما مع قطع النظر عن الخصوصيات لكن بقى الكلام فى جميع الالوان من مراتب السواد والبياض ام ليس كذلك وما ذكرنا كما ذكره مبنى على الاول لا على الثانى وبناء الاشكال على مجرد الاصطلاح وهو امر هين فى العقليات والعلوم الحقيقية **نكتة** لما تبين اتصاف كل واحد من الموجودات باضافة وسلب اى ما من موجود الا وله اضافة الى غيره بالعلية او المعلولية او غيرهما ويسلب عنه اشياء ولا اقل ما هو نقيضه فتقابل التضايف لا يخلو عن جنسه شئ من الاشياء حتى واجب الوجود فانه مبدء للاشياء وان خلا عن آحاد جزئياته كالابوة والبنوة والمجاورة وكذا تقابل الايجاب والسلب لا يخرج منه مطلقا ولا من كل واحد من جزئياته كالحجرية واللاحجرية شئ من الاشياء واما القسمان الاخران من التقابل اعنى العدم والملكة والتضاد فكما يخلو بعض الموجودات عن خاصتيهما كالبرودة والحرارة والعمى والبصر فكذلك يخلو عن مطلق تقابلهما اشياء فان المفارقات لا تقبل الضدين ولا العدم المقابل للملكة اذ كل ما يمكن لها بالامكان العام فهو حاصل لها فلا يصح فيها هذان القسمان من التقابل لا عاما ولا خاصا **فصل** فى التقابل بين الواحد والكثير كيفية التقابل بين الواحد والكثير من العلوم الربانية التى حارت فيه عقول اهل النظر واصحاب الفكر وانما خص بمعرفتها الراسخون فى العلم لان تقابلهما ليس بتقابل العدم والملكة ولا السلب والايجاب لانهما وجوديان فلا يكون احدهما سلبا للاخر ولا تقابل المتضادين لعدم غاية الخلاف المعتبرة فى التضاد بينهما اذ ما من عدد الا ويتصور اكثر منه ولعدم التعاقب على موضوع واحد عددى فى وحدة الهيولى المتعاقبة عليها الاتصالات والانفصالات وحدة بهمة ظلية ثم الكثرة تتقوم بالوحدة ولا يمكن تقوم ماهية احد المتضادين بشئ من نوع الاخر وليس بينهما تقابل التضايف والا لكان ماهية كل منهما معقولة بالقياس الى الاخرى وليس كذلك اما من جانب الوحدة فبين ان معقوليتها كوجود ذاتها يمكن ان ينفك ويتجرد عن وجود الكثرة ومعقوليتها واما من جانب الكثرة فان الكثرة كثرة فى ذاتها بسبب الوحدة لا بالقياس الى الوحدة والفرق بين المعنيين واضح وقياسها الى الوحدة من جهة كونها معلولة لها لا من جهة كونها معلولة لها لا من جهة كونها هى الكثرة اذ كون الكثرة كثرة غير كونها معلولة وليست الكثرة نفس المعلولية على قاعدة القوم ثم انا نجد التقابل بينهما من جهة تمانعهما لا من جهة عليتهما وارتباطهما وايضا كون الشئ بحسب جوهره وماهيته مضافا الى شئ يوجب كون ذلك الشئ ايضا كذلك فلو كانت الكثرة جوهرية الاضافة لكانت الوحدة ايضا جوهرية الاضافة كما هو شان المتضايفين فى الانعكاس وايضا

يلزم

يلزم كونهما متكافئين فى التحقق وجودا وتعقلا من حيث هذه هذه وتلك تلك وليس كذلك ومن الناس من ظن ان التقابل بينهما ليس ذاتيا لكنهما مما عرض لهما تقابل التضايف من جهة ان الوحدة مقومة للكثرة والكثرة معلولة متقومة بها وهذا الكلام لا يخلو من خلط لانا نفهم تقابلا بين الواحد والكثير اللذين كل منهما ينافى الاخر ويبطله عند حدوثه ووجوده والوحدة التى يزيلها ويبطلها الكثرة الطارية ليست بعلة لتلك الكثرة لانها تتقوم بوحدة اخرى من نوعها والمتقومة بها مقابلة لنوع اخر من الوحدة غير ما يتقوم بها كوحدة الاتصال وكثرته فانا اذا قسمنا الجسم بنصفين فهناك وحدتان وحدة كانت قبل القسمة عارضة للمتصل الوحدانى وهى ليست جزء للاثنينية العارضة لمجموع النصفين ووحدة اخرى هى عارضة لاحد النصفين هى المقومة للاثنينية ولا شبهة فى عروض تقابل التضايف بين الوحدة الحادثة والاثنينية لكن الكلام فى تقابل الوحدة السابقة والاثنينية الطارية انه من اى قسم من التقابل فان قلت نفس مفهوم التقابل من باب الاضافة فثبت ان تقابل الوحدة والكثرة هو التقابل التضايفى قلت هذا المفهوم من الطبايع العامة العقلية التى لا يمكن تحققها الا فى ضمن شئ من اقسامها وكلامنا فى تحقيق التقابل بين الواحد والكثير انه من اى نحو من الانحاء فالمحقق اولا احد اقسامه المعينة لم يتحقق هذا المفهوم فى نفسه حتى يصدق عليه انه جزئى من جزئيات مفهوم الاضافة على الوجه الذى مر ومنهم من زعم ان التقابل بين الواحد والكثير ليس بالذات واحتج عليه بان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك لان طريان الوحدة اما على نفس الكثرة او على الاشياء المتعددة التى صارت بالاجتماع شيئا واحدا هو المجموع من حيث المجموع او على شئ غيرها يحدث عنده والها يحدث الاتصال الوحدانى وعلى اى تقدير ليس موضوع احدهما هو بعينه موضوع الاخر وقس على ذلك طريان الكثرة على الوحدة نفسها او موضوعها وفيه بحث من وجوه الاول النقض بان الدليل لو تم لدل على نفى التقابل بين الوحدة واللاوحدة والكثرة واللاكثرة وهو بين الفساد الثانى ان موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا شخصيا بل قد يكون وحدته نوعية او جنسية قريبة او بعيدة كالرجولية والمرئية للانسان والذكورية والانوثية للحيوان والحركة والسكون للجسم او بحسب امر عام من هذه الامور كلها كالخيرية والشرية للشئ كيف ولو كان كذلك للزم ان لا يكون للذاتيات واللوازم تقابل مع سلوب نقايضها لها لعدم بقاء التشخص عند زوالها الثالث ان ما ذكره على تقدير تمامه انما هو فى الوحدة الشخصية والكثرة المقابلة لها لا فى غيرها فان الواحد بالجنس او الموضوع او بالمناسبة مثلا قد يتكثر فيها مع بقائه الرابع ان بقاء الموضوع باى وجه كان ليس من شرائط مطلق التقابل بل لبعضها كالتضاد كما صرح به الشيخ الرئيس فى قاطيغورياس الشفاء حيث قال واما المضافان فليس يجب فيهما التعاقب على موضوع واحد او اشتراكهما فى موضوع واحد حتى يكون الموضوع الذى هو علة لامر يلزمه لا محالة امكان ان يصير معلولا او يكون هناك موضوع مشترك وان كانت العلية والمعلولية من المضاف ومنهم من راى ان التقابل بينهما بالذات من باب التضاد واستدل اما على ان التقابل بينهما بالذات فبانا اذا نظرنا الى مجرد مفهوميهما وقطعنا النظر عن كون احدهما علة او مكيالا للاخر جزمنا بعدم اجتماعهما فى ذات واحدة فى زمان واحد من جهة واحدة واما على ان التقابل بينهما بالتضاد فلانه ليس بشئ من الاقسام الثلثة الباقية للتقابل اما التضايف فلعدم كون الوحدة والكثرة متكافئين وجودا وتعقلا كما مر والمتضايفان يجب ان يكونا كذلك واما القسمان الاخران فلكون احد المتقابلين فيهما سلبا للاخر والوحدة لكونها مقومة للكثرة ليست سلبا لها والكثرة لكونها مما يتقوم بالوحدة لا يكون سلبا لها والا لكان الشئ علة لعدمه وما بقى من ان الضد لا يتقوم بضده فمجرد دعوى بلا دليل مع ان الواقع بخلافه الا ترى ان البلقة ضد لكل واحد من السواد والبياض مع انه **بحث وتقويم** كلام هذا القائل لا يخلو عن تزلزل واضطراب لان الحكم على هذا التقابل بالتضاد ينفى كونه احد الاقسام الباقية مع انتفاء شرط التضاد من جواز التعاقب على موضوع واحد وكون الطرفين على غاية التباعد ليس اولى من الحكم عليه بكونه احد البواقى فيكون تخصيصا من غير مخصص واما قوله امتناع تقوم الضد بالضد مجرد دعوى بلا دليل فهو افتراء لان دليلهم ان الضدين متفاسدان فلا يمكن حصول ماهية حقيقية من ضدها ولا من الضدين والابلق ليست له ماهية وحدانية بل وحدته بمجرد الفرض والاعتبار فظهر ان لا حاصل لما ذكروا فى بيان تحصيل قسم من التقابل فى تقابل الواحد والكثير فيجب عليهم ان يجعلوا له قسما خامسا الا ان المشهور ما ذكرنا من الاقسام الاربعة مع خواصها ولوازمها **المرحلة السادسة** فى العلة والمعلول وفيه فصول **فصل** فى تفسير العلة وتقسيمها فنقول العلة لها مفهومان احدهما هو الشئ الذى يحصل من وجوده وجود شئ اخر ومن عدمه عدم شئ اخر وثانيهما هو ما يتوقف عليه وجود الشئ فيمتنع بعدمه ولا يجب بوجوده والعلة بالمعنى الثانى تنقسم الى

علة تامة وهي التي لا علة غيرها على الاصطلاح الاول والى علة غير تامة تنقسم الى صورة ومادة وغاية وفاعل والقائل بان اطلاق
اسم العلة على هذه الاربعة بالاشتراك مخطئ لانهما وبذكرنا العلة تنقسم الى كذا والى كذا بل الحق انها مقولة على الكل بالمعنى الثاني
وربما يقولون ان العلة اما ان يكون جزء للشيء او لا يكون والجزء ينقسم الى ما به يكون الشيء بالفعل وهي الصورة والى ما به يكون الشيء
بالقوة وهي المادة والتي ليست بجزء اما ان يكون ما لاجله الشيء وهي الغاية او ما يكون منه الشيء وهو الفاعل وقد يخص الفاعل بما منه
الشيء المباين من حيث هو مباين ويسمى ما منه الشيء المقارن باسم العنصر والمادة ايضا يختلف اعتبار عليتها الى ما منها كالنوع
العنصري والى ما فيها كالهيئات وربما يجمع الجميع في اسم العلة المادية لاشتراكها في معنى القوة والاستعداد فيكون العلل اربعا
وربما ينفصل فيكون خمسا والصورة ايضا يختلف نحو تقويمها للمادة وللمجموع منهما والاولى ارجاعها بالاعتبار الاول الى الفاعلية
وان كانت مع شريك غير مقارن موجب في افادة هذه العلة وافادة قريبها بها كما سيتضح بيانه في بحث كيفية التلازم بين المادة
والصورة فالصورة وان كانت صورة للمادة لكن ليست علة صورية لها بل علة فاعلية لها فعلم من هيهنا ايضا فساد ظن من
خصص الفاعل بالغير المقارن والقابل ايضا اذا كان مبدا لما فيه لا يكون مبدا للصورة لتقدمها عليه بل العرض لتقومه او لا
بالصورة بالفعل لانه باعتبار ذاته انما يكون بالقوة وما بالقوة من جهة ما هو بالقوة لا يكون مبدا البتة ولكن يكون مبدا الماهية
المركب او لوجود العرض بعد ما تقوم بالصورة واتضح بما ذكرناه ان كل واحدة من المادة والصورة مما يكون علة قريبة وبعيدة للمركب
منهما باعتبارين اما الصورة فاذا كانت صورة حقيقية من الجوهر تكون مقومة للمادة بالفعل والمادة علة للمركب فيكون الصورة
علة العلة المركب بهذا الاعتبار ولكنه من حيث هي جزء صوري للمركب علة صورية له فلا واسطة بينهما واما المادة فاذا كان المركب
ماهية صنفية وكانت الصورة هيئة عرضية يكون المادة موضوعا مقوما لذلك العرض الذي هو علة صورية للمركب الصنفي فكانت
المادة علة علة المركب من هذه الجهة على انها من حيث كونها جزء للمركب علة مادية له فلا واسطة بينهما وبالجملة المادة والصورة علتان
قريبتان للمعلول من حيث هما جزآن له فيكون احدهما علة صورية والاخرى علة مادية واذا كانت احديهما علة علة المركب فليس
نحو تقويمها المركب هذا التحويل المادة في تقويمها التوسيطي للمركب ليست علة مادية له وكذا الصورة في تقويمها التوسيطي للمركب
ليست سببا صوريا ثم اعلم ان هذه العلل الاربع يوجد بينها مناسبات وارتباطات كثيرة منها هيهنا ان كل واحد من الفاعل و
الغاية سبب للاخر من جهة فالفاعل من جهة سبب للغاية وكيف لا وهو الذي يحصلها في الخارج والغاية من جهة سبب للفاعل وكيف لا
وهي التي يفعل الفاعل لاجلها ولذلك اذا قيل لك لم ترتاض فتقول لاصح واذا قيل لم صححت فتقول لاني ارتضت فالرياضة سبب
فاعلي للصحة والصحة سبب غائي للرياضة والفاعل علة لوجود ماهية الغاية في العين لا لكون الغاية غاية ولا لماهيتها والغاية علة
لكون الفاعل فاعلا ومنها ان كل واحدة من المادة والصورة سبب للاخرى بوجه آخر كما اشير اليه ومنها ان بعض هذه العلل ما يتحد
مع بعض آخر كما سيجيء ان فاعل الكل هو غاية الكل وجودا وعقلا وربما يتفق ان يكون ماهية ثلث منها وهي الفاعل والصورة والغاية
ماهية واحدة فان في الاب مبدا لتكون الصورة الآدمية من النطفة وهو صورة الآدمية لا شيء آخر منه وليس الحاصل في النطفة
الا صورة آدمية وهي ايضا الغاية التي يتحرك اليها النطفة لكنها من حيث تقوم مع المادة نوع الانسان فهي صورة ومن حيث يبتدئ
تركيبها منه فهي فاعلة ومن حيث ينتهي تحريكها اليه فهي غاية فاذا قيست تلك الوحدة الى المادة والمركب كانت صورة وعلة
صورية باعتبارين واذا قيست الى الحركة كانت فاعلة مرة وغاية مرة فاعلة باعتبار ابتداء الحركة وهي صورة الاب وغاية باعتبار
انتهاء الحركة وهي صورة الابن كما فصل في كتاب الشفاء **فصل** في وجوب وجود العلة عند وجود معلولها وفي وجوب وجود
المعلول عند وجود علته اما الاول فالمعلول لما كان في ذاته ممكن الوجود والعدم لما عرفت ان الوجوب والامتناع يغنيان الشيء
عن الحاجة الى العلة فلا بد في رجحان احد طرفيه على الآخر من الاحتياج الى المرجح حاصلا حال حصول ذلك الترجيح والا لكان الترجيح
غنيا عنه ثم المرجح للوجود لما امتنع ان يكون عدميا وجب ان يكون وجوديا فاذن لا بد من وجود المرجح حال حصول الراجح وهو المط
واما الثاني فقال المحصلون ان واجب الوجود اذا كان مرجحا لوجود غيره فاما ان يكون لذاته المخصوصة مرجحا لوجود ما سواه فلا
يتقدم على وجود الممكنات بزمانه او لامر لازم له كما يفرض صفة لذاته على ما يتوهمه العامة من ان له صفات واجبة الوجود
فالمرجح دائم فيدوم الترجيح اذ لو حصل هو وما يفرض معه من الصفات الدائمة ولم يحصل الشيء فليس هو مؤثرا لوجود الممكنات

بحيث لم يتوقف تاثيره على غيره وذلك لان ما به يكون المؤثر مؤثرا متى تحقق فصدور الاثر عنه اما ممكن او واجب فان كان ممكنا استدعى
سببا آخر مرجحا في لا يصير المرجح مرجحا الا مع ذلك المرجح الآخر وقد فرضنا ان مؤثريته غير محتاج الى شيء آخر هف ثم الكلام في صدور
الاثر بعد انضمام ذلك المرجح باق فاما ان يلزم التسلسل او يثبت انه متى وجد المؤثر بتمامه وجب الاثر ودام بدوامه واما ان كانت
مؤثريته لا لذاته المخصوصة ولا لشيء من لوازم ذاته كانت لامر منفصل وهو ان كان حادثا فالكلام فيه كالكلام في المعلول الاول في
التسلسل بل لا بد وان ينتهي الى واجب الوجود فيعود الكلام الى انه يلزم دوامه بدوام علته وذلك لا يختلف بان يسمى ذلك الحادث
وقتا او مصلحة او داعيا او ارادة او اي شيء كان فان قيل الباري تع فاعل مختار ويجوز ان يختار باختيار قديم احداث شيء معين في
زمان معين دون غيره من الازمنة قلنا وهل امكنه ان يختار الايجاد في غير ذلك الوقت ام لم يمكن فان لم يمكن ذلك فهو موجب
لا مختار وايضا وجب ح تحقق الفعل مع كونه في ذلك الوقت في الازل وايضا عند وقوع ذلك الفعل يبطل الاختيار لا يقاعه
في ذلك الاختيار لا يكون واجبا والا لم يبطل عند وقوعه ولا من لوازم ذاته لما ذكرنا فلا بد وان يكون وجوبه بعلة اخرى لان الذات
لو كفت في وجوبه لما بطل عند وقوع الفعل بل دام بدوامها وليس كذلك وكونه واجبا بعلة اخرى يفضح لان ما عدا ذاته يستند الى
اختياره فلو كان اختياره مستندا الى ما عدا ذاته يلزم الدور وان كان يمكنه ان يختار ايقاع العالم في غير ذلك الوقت لكان اختيار
ايقاعه فيه لو لم يترجح احد الاختيارين على الآخر الا المرجح وينقل الكلام الى ذلك المرجح فهو ان كان اختيارا آخر تسلسلت الاختيارات
او انتهت الى ذاته فيعاد الكلام في صدوره اولا الصادر عن ذاته سواء كان اختيارا او شيئا آخر فهذه فرق الناس وتحزبوا احزابا
فمنهم من قال بجواز ان يختار المختار احد الامرين المتساويين دون الآخر لا لامر اوجب عليه ذلك كما ان الهارب من السبع اذا عن له
طريقان متساويان من جميع الوجوه فانه يسلك احدهما باختياره دون الآخر لا لمرجح ومنهم من قال شان الارادة تخصيص احد
الجانبين المتساويين بالوقوع لا بناء على اولوية او داع او لمية بل لان خاصية الارادة ان يترجح احد المتماثلين من دون الحاجة الى مرجح
ولمية لان كونها صفة مرجحة من الصفات النفسية لها او من لوازم الماهية وهي غير معللة فان كان كون الانسان حيوانا لا يعلل
ولا كون المثلث ذا الزوايا ومنهم من قال انه تع عالم بجميع المعلومات فيعلم ان اي المعلومات يقع واتيها لا يقع فما علم منه انه سيقع يكون
واجب الوقوع لانه لو لم يقع كان علمه جهلا واذا كان ذلك مختصا بالوقوع وغيره ممتنع الوقوع فلا جرم يريد ما يعلم انه يقع ولا يريد
غيره لان ارادة المحال محال ومنهم من قال ان افعاله تع غير خالية عن المصالح وان كنا لا نعلم تلك المصالح فتخصيص الباري الايجاد
بوقت معين لاجل كونها لما بان وقوعه في ذلك الوقت متضمن مصلحة يفوت ان وقع في غيره ومنهم من قال عدم صدور الفعل عنه
في الازل ليس لامر يرجع الى الفاعل بل لامر يرجع الى الفعل من حيث ان الفعل ما له اول والازل ما لا اول له والجمع بينهما متناقض ممتنع
اقول هذا القول ما له وجه صحيح لو تفطن قائله به كما سيظهر لك في حدوث عالم الاجسام ومنهم من اثبت على واجب الوجود
ارادات متجددة غير متناهية سابقة ولاحقة وزعم انه يفعل شيئا ثم يفعل بريد بعده شيئا آخر فيفعل ثم يريد ولنشرع
في هدم بنيان هذه الاقوال وبيان الخلل فيها اما القول بانه لم لا يجوز ترجيح احد الاختيارين لا المرجح فدفعه بوجهين الاول ان
الطريق الى اثبات الصانع ينسد بسببه فان الطريق اليه هو ان الجائز لا يستغني عن المؤثر فلو ابطلنا هذه القاعدة لم يمكننا اثبات
واجب الوجود الثاني ما سبق من بيان حاجة الممكن الوجود والعدم الى السبب مع انه معلوم بالبديهة ومن انكره عانده لسانا دون
ضميره او ما اورده من الصور فما لم يتحقق هناك مرجح استحال حصول احد الجانبين فان وجود المرجح غير العلم بوجوده والضروري
هو وجوده لا العلم به وربما يغفل احدهما عن الآخر وهذا مما يجده العاقل من نفسه احيانا فانه عند تساوي الدواعي للجهات يقف
في موضعه ولا يتحرك ما لم يظهر مرجح واما قول من قال كون الارادة مرجحة صفة ذاتية وهي من خاصيتها فلا حاصل له فان الارادة
اذا كان الجانبان بالنسبة اليه سواء لا يخصص احدهما الا بمرجح اذ لا يقع الممكن الا بمرجح واما الخاصية التي يدعونها فهو هوس اذ ليس
لو اختير الجانب الآخر الذي فرض مساويا لهذا الجانب كانت تلك الخاصية حاصلة معه ايض ثم تعلق الارادة بشيء مع ان نسبتها
الى الجانبين متساوية غير معقول فان الارادة ما حصلت اولا ثم تعلقت بشيء فان المريد لا يريد اي شيء اتفق ولا شيئا ما مط
فانها من الصفات الاضافية ولا يعقل ارادة غير مضافة الى شيء ولا ايض مضافة الى شيء ما على الاطلاق ثم يعرض لتلك الارادة
التخصيص ببعض جهات الامكان بلى اذا وقع تصور وحصل ادراك مرجح لاحد الجانبين يحصل ارادة متخصصة باحدهما فالترجيح

متقدم على الارادة واما الذى ذكروه ثالثا انه يريد ما علم انه سيقع فنقول علمه بوقوعه فى وقت كذا اذا كان تابعا لوقوعه فى ذلك الوقت المعين ولا شك ان تخصيص وقوعه فى ذلك الوقت تبع لقصده الى ايقاعه فيه تابعا لعلمه بوقوعه فيه لزم الدور وايضا قد علمت بطلان شيئية المعدومات وان الماهيات تابعة للوجودات وستعلم ان علمه تعالى سبب لتحصل الممكنات متقدم عليها لا انه تابعة لحصولها واما الذى ذكروه رابعا من رعاية مصالح العباد فنقول المصلحة المترتبة على وقوع الفعل فى وقت معين اما ان يكون من لوازم وجود ذلك الفعل فى ترتب عليه متى وجد وما يكون كذلك لا يكون مرجحا لوقت دون وقت واما ان لا يكون من لوازم وجود ذلك الفعل فى ترتب تلك المصلحة على حصوله فى ذلك الوقت دون سائر الاوقات من قبيل الجائزات فننقل الكلام الى سبب التخصيص به دون غيره من الاوقات اللهم الا ان يكون المؤثر فى التخصيص بذلك الوقت ذات الوقت فيكون الوقت امرا وجوديا ولا وقت لا بعد وقت اخر فاذا كانت الاوقات موجودة وهى مترتبة لا محالة وممكنة الوجود وصادرة عن البارى تعالى فى ترتيبه تعالى تكون دائما وهو لمط وايضا فكيف يقنع العاقل من عقله بان تقول لو زاد فى مقدار هذا العالم بما لا يحصى اضعاف اضعافه بطلت مصالح العباد ولو قدم خلقه على الوقت المعين زمانا لا يحصى اضعاف اضعافه بطلت مصالحهم وايضا يلزم ان يكون فعل الله المطلق معللا بغيره واما قولهم انما لم يحصل سابقا لامتناع الفعل فهذا وان كان له وجه فى جزئيات الافعال وخصوصيات الطبايع المتجددة بهويتها الشخصية لكن يمنع القول به فى مطلق الصنع والايجاد لما سنبين ان الممكن انما يفتقر الى العلة لامكانه لا لحدوثه وانه لا يجب فى الفعل المطلق سبق العدم وان كون العالم ممكن الحدوث ليس له ابتداء اذ لا وقت الا ان يكون اول اوقات الامكان للشئ الا وهو ممكن الحدوث قبله ثم تخصيص الشئ بوقته وكونه مسبوقا بعدمه الخاص الزمانى انما يوجد ويحصل بعد وجود الزمان كما ان تخصيصه بمكان خاص دون غيره انما يتحقق بعد وجود المكان **وهم وازالة** قال بعضهم ان العالم سواء كان قديم الذات او لم يكن فلا يخلو عن صفات حادثة وتغيرات واستحالات لا ينفك عنه والشئ وحدوث اخر فباى طريق وقع الاستناد الى الواجب تعالى فى هذه الحوادث فليقع فى استناد اصل العالم مع ان يكون محدثا ودفع بان العلة قد تكون معدة وقد تكون مؤثرة اما المعدة فيجوز تقدمها على المع اذ هى غير مؤثرة فى وجود المعلول بل هى تقرب الاثر الى المعلول واما المؤثرة فانها يجب ان تكون مقارنة للاثر موجودة معه مثاله فى الافعال الطبيعية هو ان الثقل علة للهوى فكلما وصل الثقيل منتهيا الى حد من حدود المسافة فى هويه يصير ذلك الانتهاء سببا لاستعداد ان يهوى منه الى الحد الذى يليه فالعلة المؤثرة فى الوصول الى كل حد هى الثقل والمعدة هى الحركة السابقة على ذلك الوصول فبهذه الطريقة يمكن استناد الحوادث بواسطة حركة تقرب العلة الى المعلول وتجعل المادة مستعدة لقبول التاثير الى سبب قديم هو مؤثر فى وجود العالم بجميع افراده واجزائه السابقة واللاحقة فان كل شئ فرض اول الحوادث او ابتدائها فلا بد وان يكون قبله حركة وتغير ليكون سببا لحدوث الاستعداد وقرب المناسبة لذلك الحادث من الفيض ومن هيهنا يحصل مبدا برهان اخر على دوام الفاعلية وعدم انقطاع الفيض والجود على الممكنات وبيانه ان هذه الحوادث لا بد لها من اسباب ولا بد وان يكون اسبابها حادثة او بمداخلة امور حادثة فاما ان يكون حدوثها الحدوث عللها المؤثرة دفعة او لحدوث عللها المعدة المقربة لعللها بها والاول يوجب وجود علل ومعلولات غير متناهية دفعة وهو مح فاذن حدوثها لاجل حدوث قرب من عللها وذلك القرب لاجل علة معدة يصير الحادث بها مستعدا لقبول الفيض عن واهب الصور فتلك الامور المتعاقبة اما ان يكون ابيات الوجود وهو محال كما ستعلم ومع محاليته لا يكون بينها اتصال فلا يحصل المواصلة والارتباط بين الحادث وبينها فلم يكن السابق مفض ومؤدى الانتهاء الى اللاحق فلم تكن معدة فبقى ان تلك الامور المتعاقبة كشئ واحد متصل لا حدود له بالفعل وذلك الشئ اما هو بذاته اتصالية متدرجة الوجود لذاته او ما يتعلق بها كالزمان والحركة فثبت ان السبب القريب لحدوث الحوادث امر منقض متجدد على نعت الاتصال غير مركب من امور آنية غير منقسمة وهذا من مبادى العلم الطبيعى به تثبت مسئلة ابطال الجزء الذى لا يتجزى وانتفاء الجوهر الجسمانى فظهر انه يمتنع حدوث حادث الا وقبله حادث اخر لا الى نهاية وللمخالفين لهذا الاصل مسلكان الاول ان الفعل لا يكون الا بعد سبق العدم والازل ما لا اول له والجمع بينهما تناقض والاخر ان كون الحركات والحوادث لا اول لها ممتنع من وجوه ستاتى ابطالها وبيان دفعها **فصل** فى ان ما مع العلة هل يكون متقدما على المعلول ذكر الشيخ فى النمط السادس من الاشارات ان ما مع العلة المتقدمة على المعلول لا يجب تقدمه على المعلول لان تقدم العلة على المعلول ليس بالزمان حتى يجب ان يكون ما معه متقدما عليه ايضا بالزمان بل ذلك

التقدم لاجل العلية والذى مع العلة اذا لم يكن علة لم يكن له تقدم بالعلية واذا لم يكن تقدم بالزمان ولا بالعلية فليس هناك تقدم اصلا قال بعض العلماء وفيه بحث وهو انه ليس كل تقدم اما بالعلية واما بالزمان حتى يلزم من عدمهما عدم التقدم اصلا بل من اقسام التقدم ما يكون بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين فيجوز ان يكون تقدم ما مع العلة للشئ تقدما اخر غير تقدم ما بالعلية والزمان اقول ليس غرض الشيخ نفى سائر التقدمات عن الذى مع المتقدم بالعلية بل التقدم الذى بازاء المعية فان المراد من ما مع العلة ما يكون معيته هذه المعية التى بالقياس الى التقدم بالعلية فاشار الى قاعدة كلية وهى ان ما مع الشئ المتقدم فى بعض التقدمات يكون متقدما ايضا كتقدم المع الاخر وفى بعضها ليس كذلك فمن قبيل الاول ما مع المتقدم بالزمان فانه لا بد وان يكون متقدما ايضا بالزمان ومن قبيل الثانى ما مع المتقدم بالعلية على شئ اذ لا يتقدم هذا التقدم على ذلك الشئ وكذا الحال فى ما مع المتقدم بالطبع كالجنس وخاصته كالحيوان والماشى فان الاول متقدم بالطبع على الانسان دون الاخر وهما متاخران جميعا عن الجنس العالى كالجوهر وكذا من قبيل الاول ايضا ما مع المتقدم بالشرف لان الذى له فضيلة كفضيلة ذلك المتقدم فيكون ذا تقدم فى الفضيلة مثل تقدمه وكذا اذا كان احدهما متاخرا فى الفضيلة عن واحد هكذا المتقدم بالرتبة كتقدم الحيوان وما معه فصلا مقوما او خاصة وفصله بالرتبة على الانسان مثلا اذا كان المبدا هو الجنس العالى وعلى الجوهر اذا كان زيدا مثلا ثم ان هيهنا بحثا اخر مع الشيخ قد توهمه الامام الرازى وذكره فى سائر كتبه من انه حكم بان الفلك الحاوى مع علة الفلك المحوى اذا صدرا عن علة واحدة فيكونان معين ثم ان علة المحوى متقدمة عليه ولا يمكن للحاوى تقدم عليه لان وجود المحوى وعدم الخلاء فى الحاوى مثلا زمان معا فلو احتاج وجود المحوى الى الحاوى لاحتاج عدم الخلا اليه فيكون عدم الخلا محتاجا الى الغير وما يحتاج الى الغير كان ممكنا لذاته فعدم الخلا ممكن لذاته هف ثم ذكر الشيخ فى السماء والعالم من الشفاء فى بيان تاخر الاجرام العنصرية عن الابداعيات بالطبع فقال ثبت ان الابداعيات علل لتحدد احيازها واحيازها معها بالذ والمتقدم على المع لو لم يكن متقدم فلما كان الابداعيات متقدمة على احياز العنصريات اوجب تقدمها على العنصريات قال هذا الكلام تصريح بان المتقدم على المع لو لم يكن متقدم والكلام الاول تصريح بان ما مع المتقدم ليس بمتقدم ولا بد من فرق بين الموضعين يندفع به التناقض وهو مشكل جدا اقول لا تناقض اصلا والفرق بين الموضعين فى غاية الوضوح والانجلاء فان المعية بالعلية عبارة عن معية امرين هما معلولا علة واحدة والتقدم بالعلة اما نفس كون الشئ علة او ما يلزم ذلك ثم ان ذلك الشئ الواحد لا يكون له علتان وقد يكون له معلولان والمعلولان هما معان وهما متاخران عن علتهما فما مع المتاخر متاخر لا محالة ولكن اذا كان احد المعين علة لشئ متقدما عليه فيمتنع ان يكون المع لو لم الاخر علة له ايضا والا لزم اجتماع العلتين على معلول واحد فلا اشكال والعجب ان المحقق الطوسى فى حل عن هذا الفرق الواضح الجلى وتكلف فى الجواب بشئ اخر ما لا وجه له وهو ان المعية قد تكون بالذات وقد لا تكون بالذات والطبع بل بالاتفاق ولا شك ان وقوع اسم المع فى الموضعين ليس بمعنى واحد فلعل الفرق هو تلك المباينة المعنوية **فصل** فى ابطال الدور والتسلسل فى العلل والمعلولات ويمكن التعبير عنهما بعبارة جامعة وهى انه يرتقى عروض العلية والمعلولية لا الى نهاية بان يكون كل ما هو معروض للعلية معروضا للمعلولية فان كانت المعروضات متناهية العدد فهو الدور بمرتبة ان كانت اثنين او بمراتب ان كانت فوق الاثنين والا فهو التسلسل اما بطلان الدور فلانه يستلزم تقدم الشئ على نفسه وتاخره عن نفسه وحاجته الى نفسه والكل ضرورى الاستحالة لان الشئ اذا كان علة لشئ كان متقدما عليه بمرتبة واذا كان الاخر متقدما عليه كان الشئ متقدما على نفسه بمرتبتين هذا فى الدور المصرح ثم كلما يزيد عدد الواسطة يزيد عدد مراتب تقدم الشئ على نفسه مع مرتبة اخرى يزيد عليها وايضا ربما يستدل بان التقدم والتاخر او التوقف والاحتياج نسب لا تعقل الا بين شيئين وبان نسبة المحتاج اليه الى المحتاج بالوجوب وعكسها بالامكان والكل ضعيف اما حكاية النسب فليس كل نسبة مما يقتضى التغاير الخارجى بل ربما يكفى التغاير الاعتبارى كالعاقلية والمعقولية واما حكاية الامكان والوجوب فالوجوب لا ينافى الامكان فى التحقق فان نسبة الامكان الى الوجوب نسبة النقص الى الكمال نعم هما مختلفان بحسب الاعتبار فالمصير الى ما ذكرنا اولا فان قلت ان اريد بتقدم الشئ على نفسه التقدم بالزمان فغير لازم فى العلة او التقدم بالعلية فهو نفس المدعى لان قولنا الشئ لا يتقدم على نفسه بمنزلة قولنا الشئ لا يكون علة لنفسه قلنا المراد بالتقدم المعنى المصحح لقولنا وجد فوجد على ما هو اللازم فى كون الشئ علة لشئ بمعنى انه ما لم يوجد العلة لم يوجد المعلول الا ترى انه يصح ان يقال وجدت حركة اليد فوجدت حركة الخاتم ولا يصح ان يقال وجدت حركة الخاتم فوجدت حركة اليد وهذا المعنى

بديهي الاستحالة بالنظر الى الشيء بنفسه فان قلت يجوز ان يكون الشيء علة لما هو علة له من غير لزوم تقدمه على نفسه وسند المنع وجهان احدهما ان المحتاج الى المحتاج الى الشيء لا يلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشيء فان العلة القريبة للشيء كافية في تحققه من غير احتياج الى البعيدة والا لزم تخلف الشيء عن علته القريبة وثانيهما ان يكون الشيء بهيئته علة للشيء هو علة لوجود ذلك الشيء قلنا اللزوم ضروري والسند مدفوع لانه ما لم يوجد العلة البعيدة للشيء لم يوجد القريبة وما لم يوجد القريبة لم يوجد ذلك الشيء وهو معنى الاحتياج والتخلف انما يلزم لو وجدت القريبة بدون البعيدة من غير وجود المعلول ولان كون هيئة الشيء علة لما هو علة لوجوده مع انه ظاهر الاستحالة لما فيه من وجود المعلول قبل وجود العلة ليس مما نحن فيه اعني الدور المفسر بتوقف الشيء على ما يتوقف عليه بعدد الجهات في الموقوف عليه كان الصورة تتوقف على المادة بجهة وتتوقف عليها المادة بجهة اخرى واما بيان استحالة التسلسل فلوجوه كثيرة الاول ما افاده الشيخ في الهيات الشفاء وهو انه بعد ما حقق ان علة الشيء بالحقيقة هي التي تكون موجودة معه نقول اذا فرضنا معلولا وفرضنا له علة ولعلته علة فليس يمكن ان يكون لكل علة علة بغير نهاية لان المعلول وعلته وعلة علته اذا اعتبرت جملتها في القياس الذي لبعضها الى بعض كانت علة العلة علة اولى مطلقة للامرين وكان للامرين نسبة المعلولية اليها وان اختلفا في ان احدهما معلول بالواسطة والاخر معلول بلا واسطة وان لم يكونا كذلك لا الاخير ولا المتوسط لان المتوسط الذي هو العلة المماسة للمعلول علة للشيء واحد فقط والمعلول ليس علة لشيء ولكل واحد من الثلاثة خاصية فكانت خاصية الطرف المعلول انه ليس علة لشيء وخاصية الطرف الاخر انه علة للكل غيره وخاصية الوسط انه علة لطرف ومعلول لطرف سواء كان الوسط واحدا او فوق واحد وان كان فوق واحد فسواء ترتب ترتيبا متناهيا او غير متناه فانه ان ترتب كثرة متناهية كانت جملة عدد ما بين الطرفين كواسطة واحدة تشترك في خاصية الواسطة بالقياس الى الطرفين فيكون لكل من الطرفين خاصية وكذلك ان ترتبت في كثرة غير متناهية فلم يحصل الطرف كان جميع الغير المتناهي في خاصية الواسطة لانك اي جملة اخذت كان علة لوجود المعلول الاخير وكانت معلولة اذ كل واحد منها معلول والجملة متعلقة الوجود بها ومتعلقة الوجود بالمعلول معلول الا ان تلك الجملة شرط في وجود المعلول الاخير وعلة له وكلما زدت في الحصر والاخذ كان الحكم الى غير النهاية باقيا فليس يجوز ان يكون جملة علل موجودة وليس فيها علة غير معلولة وعلة اولى فان جميع غير المتناهي كواسطة بلا طرف وهذا مع انه انتهت عبارته وهذا اسد البراهين في هذا الباب والثاني برهان التطبيق وعليه التعويل في كل عدد ذي ترتب موجود سواء كان من قبيل العلل والمعلولات او من قبيل المقادير والابعاد او الاعداد الوضعية وهو انه لو وجدت سلسلة غير متناهية ينقص من طرفها المتناهي شيئا واحدا او متناهيا فيحصل جملتان احدهما ابتدئ من المفروض جزءا اخيرا والاخرى من الذي فوقه ثم يطبق بينهما فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء وهو محال وان لم يقع كذلك فلا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من التامة لا يكون بازائه جزء من الناقصة فلزم منه انقطاع الناقصة بالضرورة والتامة لا يزيد عليها الا بواحد او متناه كما هو المفروض فلزم تناهيهما ايضا ضرورة ان الزائد على المتناهي بمتناه متناه واعترض عليه بوجهين احدهما نقض اصل الدليل بانه لو صح لزم ان يكون الاعداد متناهية لانا نفرض جملة من الواحد الى غير النهاية واخرى من الاثنين الى غير النهاية ثم نطبق بينهما فيلزم تناهي الاعداد وتناهي الاعداد باطل بالاتفاق وان يكون معلومات الله تعالى متناهية اذا انطبق بينها وبين الناقصة منها بواحدة وان يكون الحركات الفلكية متناهية للتطبيق بين سلسلة من هذه الدورة واخرى من الدورة التي قبلها وتناهيها باطل عند الفلاسفة وثانيهما نقض المقدمة القائلة بان احدى الجملتين اذا كانت انقص من الاخرى لزم انقطاعهما بان الحاصل من تضعيف الواحد مرارا غير متناهية اقل من تضعيف الاثنين مرارا غير متناهية مع لا تناهيهما اتفاقا ومقدورات الله تعالى اقل من معلوماته لاختصاصها بالممكنات مع لا تناهي المقدورات ودورات زحل اقل من دورات القمر ضرورة مع لا تناهيها عندهم وحاصل الاعتراض انا نختار انه يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة ولا نم لزوم تساويهما لان ذلك كما يكون للتساوي فقد يكون لعدم التناهي وان سمي مجرد ذلك تساويا فلا نم استحالته فيما بين التامة والناقصة بمعنى نقصان شيء من جانبها المتناهي وانما يستحيل ذلك في الزائدة والناقصة بمعنى كون احدهما فوق عدد الاخرى وهو غير لازم فيما بين غير المتناهيين وان نقص من احدهما الوف وقد يجاب عن المنع بدعوى الضرورة في ان كل جملتين اما متساويتان او متفاوتتان بالزيادة والنقصان وان الناقصة يلزمها الانقطاع وعن النقوض بتخصيص الحكم اما عند المتكلمين

فيما دخل

فيما دخلت تحت الوجود سواء كانت مجتمعة كما في سلسلة العلل والمعلولات او لا كما في الحركات الفلكية فانها هي المعدات فلا يرد الاعداد لانها من الاعتبارات ولا يدخل في الوجود من المعدودات الا ما هي متناهية وكذا معلومات الله تعالى ومقدوراته لانها عندهم متناهية في الحقيقة ومعنى لا تناهيها انها لا تنتهي الى حد لا يكون فوقه عدد او معلوم او مقدور اخر واما عند الحكماء فيما تكون موجودة معا بالفعل مترتبة وضعا كما في سلسلة المقادير على ما يذكر في تناهي الابعاد او طبعا كما في سلسلة العلل والمعلولات فلا يرد الحركات الفلكية لكونها غير مجتمعة ولا جزئيات نوع واحد غير محسوسة كالنفوس الناطقة على تقدير عدم تناهيها كما اعتقده بعضهم لكونها غير مترتبة لا يقال التخصيص في الادلة العقلية اعتراف ببطلانها حيث يتخلف المدلول عنها لانا نقول ان الدليل لا يجري في صورة النقض بل يختص جريانه بما عداها اما عند المتكلمين فنظرا الى ان ما لا يتحقق له لا يمكن التطبيق فيه الا بمجرد الوهم واستحضاره والوهم لا يقدر على استحضار امور غير متناهية واعتبار التطبيق بين آحادها مفصلا فينقطع بانقطاع الاستحضار والاعتبار بخلاف ما اذا كانت السلسلة موجودة في نفس الامر فانه لا بد ان يقع بازاء كل جزء من السلسلتين جزء من الاخرى فيحكم العقل حكما اجماليا مطابقا لما في الواقع من غير حاجة الى الملاحظات التفصيلية واما عند الحكماء فنظرا الى ان التطبيق بحسب نفس الامر انما يتصور فيما له مع الوجود ترتب وضعي او طبعي ليوجد بازاء كل جزء من هذه جزء من تلك فلا يجري في الاعداد ولا في الحركات الفلكية ولا في النفوس الناطقة قال بعض علماء الكلام والحق ان تحصل الجملتين من سلسلة واحدة ثم مقابلة جزء من هذه بجزء من تلك انما هو في العقل دون الخارج فان كفى في تمام الدليل حكم العقل بانه لا بد ان يقع بازاء كل جزء جزء فالدليل جار في الاعداد وفي الموجودات المتعاقبة والمجتمعة المترتبة او غير المترتبة لان للعقل ان يفرض ذلك في الكل وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة اجزاء السلسلتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة فضلا عما عداها لانه لا سبيل للعقل الى استحضار الغير المتناهية الا في زمان غير متناه اقول الفرق بين الامرين فرقا مؤثرا حاصل فان التطبيق وان كان فعل العقل ويكون في الذهن البتة لكن قد يكون بحسب حال الواقع وقد لا يكون كذلك ففي الاول يكفي في حكمه بالتطبيق بين احاد كل من السلسلتين مع ما يحاذيه ملاحظة واحدة اجمالية لان مصداق هذا الحكم ومطابقه متحقق في الواقع بلا تعمل العقل في اعمال رويته لواحد واحد منها واما اذا لم يكن آحاد السلسلة موجودة او لم يكن بين بعض احادها ببعض تعلقا طبيعيا او وضعيا فلا يكفي الملاحظة الاجمالية بل لا بد من ملاحظات تفصيلية وتطبيقات كثيرة حسب كثرة الصور المستحضرة في الذهن باستخدام القوة الخيالية وهذا في المثال الحسي كما اذا اخذت بيدك طرف حبل ممدود متصل اجزاؤها بعضها ببعض وتريد جر الجميع فجررت طرفها فلا بد من تحريك الطرف الاخر وتحريك واحد واحد من اجزاء ذلك الحبل الممدود واما اذا كانت الاجزاء وان كانت غير متصلة واردت تحريك الجميع فلا بد من تعملات كثيرة بيدك وتحريكات عديدة بحسب عدد اجزاء السلسلة وهكذا فيما نحن فيه **تأييد وتذكرة** قال افضل المتأخرين العلامة الطوسي في نقد المحصل الدليل الذي اعتمد عليه جمهور المتكلمين في مسألة الحدوث يحتاج الى اقامة حجة على امتناع حوادث لا اول لها في جانب الماضي فنورد اولا ما قيل فيه وعليه ثم اذكر ما عندي فاقول الاوائل قالوا في وجوب تناهي الحوادث الماضية انه لما كان كل واحد منها حادثا كان الكل حادثا واعترض عليه بان حكم الكل ربما يخالف الحكم على الاحاد ثم قالوا الزيادة والنقصان يتطرقان الى الحوادث الماضية فتكون متناهية وعورض بمعلومات الله تعالى ومقدوراته فان الاولى اكثر من الثانية مع كونهما غير متناهيين ثم قال المحصلون منهم الحوادث الماضية اذا اخذت تارة مبتدئة من هذا الان مثلا ذاهبة الى غير النهاية في الماضي وتارة مبتدئة من قبل هذا الوقت من السنة الماضية ذاهبة في الماضي وطبقت احدهما على الاخرى في التوهم بان يجعل المبدأ آن واحدا وسميا في الذهاب الى الماضي متطابقين استحال تساويهما والا كان وجود الحوادث الواقعة في الزمان الماضي الذي بين الان وبين السنة الماضية وعدمها واحدا واستحال كون المبتدئة من السنة الماضية زائدة على المبتدئة من الان لان ما ينقص عن المتساويين لا يكون زائدا على كل واحد منهما فاذن يجب ان يكون المبتدئة من السنة الماضية في جانب الماضي انقص من المبتدئة من الان في ذلك الجانب ولا يمكن ذلك الا بانتهائها قبل المبتدئة من الان ويكون الانقص متناهيا والزائد عليه بمقدار متناه يكون متناهيا فيكون الكل متناهيا واعترض الخصم عليهم بان هذا التطبيق لا يقع الا في الوهم وذلك يشترط ارتسام المتطابقين فيه وغير المتناهي لا يرتسم في الوهم ومن البين انهما لا يحصلان في الوجود معا فضلا عن توهم التطبيق بينهما في الوجود فاذن هذا الدليل موقوف على حصول ما لا يحصل لا في الوهم ولا في الوجود

وايضا الزيادة والنقصان انما فرض تطرق المتناهي لا في الطرف الذي وقع النزاع في تناهيه فهو غير مؤثر فهذا حاصل كلامهم في هذا الموضع وانا اقول ان كل حادث موصوف بكونه سابقا على ما بعده وبكونه لاحقا بما قبله والاعتباران مختلفان فاذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدئة من الآن تارة من حيث كل واحد منها سابق وتارة من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق واللواحق المتباينان بالاعتبار متطابقين ولا يختلج في تطابقهما الى توهم تطبيق ومع ذلك يجب كون السوابق اكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع النزاع فيه فاذن اللواحق متناهية في الماضي لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق زائدة عليها بعدد متناه فتكون متناهية ايضا انتهى كلامه بقي ههنا شيء آخر وهو ان كل عدد كالعشرة مثلا فلا بد فيه من ترتب ضروري لا بين اوله وثانيه وثالثه بل بين الواحد والاثنين والثلثة فان الواحد يتقدم على الاثنين تقدما بالطبع وان لم يكن متقدما على الواحد الآخر وكذا الكلام في الاثنين بالقياس الى الثلثة والثلثة الى الاربعة فلو دخل في الوجود عدد غير متناه كما اعتقده في النفوس الناطقة لكان الاجتماع والترتب كلاهما حاصلا عند ذلك فيجري فيه برهان التطبيق اللهم الا ان يقال لا نسلم ان غير الواحد مقدم على عدد من الاعداد والشيخ بين ذلك في الهيات الشفاء والثالث انه لو تسلسلت العلل ومعلولاتها من غير ان ينتهي الى علة محضة لا تكون معلولا لشيء فهناك جملة هي نفس مجموع الممكنات الموجودة المعلول كل واحد منها بواحد فيها وتلك الجملة موجودة ممكنة اما الوجود فلانحصار اجزائها في الموجودات ومعلوم ان المركب لا يعدم الا بعدم شيء من اجزائه واما الامكان فلافتقارها الى جزئها الممكن ومعلوم ان المفتقر الى الممكن لا يكون الا ممكنا وفي جعلها نفس الموجودات الممكنة تنبيه على انها ماخوذة بحيث لا يدخل فيها المعدوم والواجب لا يقال المركب من الاجزاء الموجودة قد يكون اعتباريا لا تحقق له في الخارج كالمركب من الانسان والحجر ومن السماء والارض لانا نقول المراد انه ليس موجودا واحدا يقوم به وجود غير وجودات الاجزاء والا فقد صرحوا بان المركب الموجود في الخارج قد لا يكون له حقيقة مغايرة لحقيقة الآحاد كالعشرة من الرجال وقد يكون مع صورة منوعة كالمركبات من العناصر واما بدونها بان لا يزداد الا هيئة اجتماعية كالسرير من الخشبات وسيأتي ما فيه واذا كانت الجملة شيئا موجودا ممكنا فموجدها بالاستقلال اما نفسها وهو ظاهر الاستحالة واما جزؤها وهو ايضا محال لاستلزامه كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله لانه لا معنى لايجاد الجملة الا ايجاد الاجزاء التي هي عبارة عنها ولا معنى لاستقلال الموجد الا استغناؤه عما سواه واما خارج عنها ولا يكون موجدا لبعض الاجزاء وينقطع اليه سلسلة المعلولات لان الموجود الخارج عن سلسلة الممكنات واجب بالذات ولا يكون ذلك البعض معلولا لشيء من اجزاء الجملة لامتناع اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد اذ الكلام في المؤثر المستقل بالايجاد فيلزم الخلف من وجهين لان المفروض ان السلسلة غير منقطعة وان كل جزء منها معلول لجزء آخر وبما ذكر من التقرير اندفع النقوض الواردة على الدليل اما تفصيلا فبانه ان اريد بالعلة التي لا بد منها ههنا للمجموع السلسلة العلة التامة فلا نم استحالة كونها نفس السلسلة وانما يستحيل لو لزم تقدمها وقد تقرر ان العلة التامة للمركب لا يجب بل لا يجوز تقدمها اذ من جملتها الاجزاء التي هي نفس المعلول فان قيل فيلزم ان يكون واجبا لكون وجودها من ذاتها وكفى بهذا استحالة قلنا مم وانما يلزم لو لم يفتقر الى جزئها الذي ليس نفس ذاتها سواء سمي غيرها او لم يسم وان اريد به العلة الفاعلية فلا نم استحالة كونها بعض اجزاء السلسلة وانما يستحيل لو لزم كونها علة لكل جزء من اجزاء المعلول حتى نفسه وعلله وهو مم لجواز ان يكون بعض اجزاء المعلول المركب مستندا الى غير فاعله كالخشب من السرير سلمنا لكن لا نم ان الخارج من السلسلة يكون واجبا لجواز ان يوجد سلاسل غير متناهية من علل ومعلولات غير متناهية وكل منها يستند الى علة خارجة عنها داخلة في سلسلة اخرى من غير انتهاء الى الواجب ولو سلم لزوم الانتهاء الى الواجب فلا يلزم بطلان التسلسل لجواز ان يكون مجموع العلل والمعلولات الغير المتناهية موجودا ممكنا مستندا الى الواجب واما اجمالا فبانه منقوض بالجملة التي هي عبارة عن الواجب وجميع الممكنات الموجودة فان علتها ليست نفسها ولا جزء منها كما ذكر ولا خارجا عنها لاستلزامه تعدد الواجب معلولية الواجب واجتماع المؤثرين ان كان علة كل جزء من اجزاء الجملة واحد الامرين ان كان علة لبعض الاجزاء ووجه الاندفاع انا قد صرحنا بان المراد بالعلة الفاعل المستقل بالايجاد واخذنا الجملة نفس جميع الممكنات بحيث يكون كل جزء منها معلولا لجزء فلم يكن الخارج عنها الا واجبا واقل ما لزم من استقلاله بالعلية ان يوجد في الجملة جزء لا يكون معلولا لجزء آخر بل للخارج خاصة وهو معنى الانقطاع ولم يمكن ان يكون المستقل بالعلية جزءا من الجملة للزوم كونه علة لنفسه ولعلله تحقيقا لمعنى الاستقلال اذ لو كان الموجد لبعض الاجزاء شيئا آخر لتوقف حصول الجملة عليه ايضا فلم يكن احدهما مستقلا وهذا بخلاف المجموع المركب من الواجب والممكنات فانه

للجملة المكورة

جاز ان يستقل بايجاده بعض الاجزاء الذي هو موجود بذاته مستغن عن غيره واما السرير فعلته المستقلة ليس هو النجار وحده بل مع فاعل الخشبات نعم يرد على المقدمة القائلة بان العلة المستقلة من الاجزاء الممكنة علة لكل جزء منه اعتراض وهو انه اما ان يراد بها بنفسها علة مستقلة لكل جزء حتى يكون علة هذا الجزء هي بعينها علة ذلك الجزء وهذا باطل لان المركب قد يكون بحيث يحدث اجزاؤه شيئا فشيئا كخشبات السرير وهيئته الاجتماعية فعند حدوث الجزء الاول ان لم يوجد العلة المستقلة التي فرضناها علة لكل جزء لزم تقدم المعلول على علته وهو ظ وان وجدت لزم تخلف المعلول اعني الجزء الاخير عن علته المستقلة بالايجاد وقد مر بطلانه واما ان يراد بها اي علة المجموع علة لكل جزء من المركب اما بنفسها او بجزء منها بحيث يكون كل جزء معلولا لها او لجزء منها من غير افتقار الى امر خارج عنها واذا كان المعلول المركب مرتب الاجزاء كانت علته المستقلة ايضا مرتبة الاجزاء بحيث يحدث كل جزء منها بجزء منها يقارنه بحسب الزمان ولا يلزم التقدم ولا التخلف وهذا ايضا فاسد من جهة انه لا يفيد المط اعني امتناع كون العلة المستقلة للسلسلة جزءا منها اذ من اجزائها ما يجوز ان يكون علة بهذا المعنى من غير ان يلزم علية الشيء لنفسه او لعلله وذلك مجموع الاجزاء التي كل منها معروض للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج عنها الا المعلول المحض المتاخر عن الكل بحسب العلية المتقدم عليها بحسب الرتبة حيث يعتبر من الجانب المتناهي ولهذا يعبر عن ذلك المجموع تارة بما قبل المعلول الاخير وتارة بما بعد المعلول الاول ففي الجملة علة هي جزء من السلسلة يتحقق السلسلة عند تحققها ويقع لكل جزء منها جزء منها ولا يلزم من عليتها للسلسلة تقدم الشيء على نفسه فان قيل المجموع الذي هو العلة ايضا ممكن يحتاج الى علة اجيب بان علة المجموع الذي قبله ما فيه من المعلول الاخير وهكذا في كل مجموع قبله لا الى نهاية فان قيل ما بعد المعلول المحض لا يصلح علة مستقلة بايجاد السلسلة لانه ممكن محتاج الى علته وهكذا كل مجموع يفرض فلا يوجد السلسلة الا بمعاونة من تلك العلل ولانه ليس بكاف في تحقق السلسلة بل لا بد من المعلول المحض ايضا قلنا هذا لا يقدح في الاستقلال لان معناه عدم الافتقار في الايجاد الى معاون خارج وقد فرضنا ان علة كل مجموع امر داخل فيه وظ انه لا دخل للمعلول الاخير في ايجاده فان قيل اذا اخذت الجملة اعم من ان يكون سلسلة واحدة او سلاسل غير متناهية على ما ذكرتم فهذا المنع ايضا مندفع اذ ليس هناك معلول اخير ومجموع مركب قبله قلنا بل وارد بان علتها الجزء الذي هو المجموعات الغير المتناهية التي قبل معلولاتها الاخيرة الغير المتناهية فان قلت نحن نقول في الابتداء علة الجملة لا يجوز ان يكون جزءا منها لعدم اولوية بعض الاجزاء او لان كل جزء يفرض فعلته اولى فيه بان يكون علة للجملة لكونها اكثر تاثيرا قلنا مم بل الجزء الذي هو ما قبل المعلول الاخير متعين للعلية لان غيره من الاجزاء لا يستقل بايجاد الجملة على ما لا يخفى

هدم وتحقيق اعلم ان هذا المسلك من البيان في ابطال التسلسل واثبات الواجب في غاية الوهن والسخافة لما حققنا سابقا ان الوجود في كل موجود عين وحدته والوحدة في كل شيء عين وجوده بالمعنى الذي عرفوا فقولهم ان المركب من الانسان والحجر موجود غير صحيح ان اريد به ان المجموع موجود ثالث غير الموجودين فعلى هذا يرد على اصل الدليل منع آخر وهو انا لا نسلم افتقار الجملة المفروضة الى علة غير علل الآحاد وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الآحاد المعللة كل منها بعلة وقولكم انها ممكن مجرد عبارة بل هي ممكنات تحقق كل منها بعلة فمن اين يلزم الافتقار الى علة اخرى وهذا كالعشرة من الآحاد لا يفتقر الى علة غير علل الآحاد وما يقال ان وجودات الآحاد غير وجود كل منها خال عن التحصيل اذ كون الجميع غير كل واحد منها لا يستدعي ان يكون له وجود في الخارج غير وجود الآحاد والذي يقال ان انعدام المركب بانعدام شيء من اجزائه كلام صحيح معناه ان كل مركب له حقيقة وله وحدة حقيقية فانعدامه بانعدام جزئه وليس معناه ان كل تركيب توهمه العقل بين شيئين فاذا وجد الشيئان كان المركب موجودا ولا ينعدم الا بانعدام الاجزاء وايضا كون الشيء منعدما بانعدام شيء لا يقتضي كليا ان يكون يوجد متى وجد فعلى هذا ظهر بطلان قول المتاخرين ان علية الشيء لنفسه جائز لان مجموع الموجودات من الممكن والواجب موجود ممكن لاحتياجه الى الآحاد ولا علة له سوى نفسه لان علته اما جزؤه وهو مح لاحتياجه الى بقية الاجزاء واما خارج عنه ولا خارج عنه فتعين ان يكون نفسه ولا محذور فيه لان توقف ذلك المجموع على كل واحد من الآحاد لا يستلزم توقفه على المجموع حتى يلزم توقف الشيء على نفسه ثم لو اريد بالعلة العلة الفاعلية المستقلة فهي جزؤه اي جزء مجموع الموجودات اعني الواجب وما فوق المعلول الاخير المنتهي الى الواجب وكذا قولهم ان المحال كون الشيء علة لنفسه او ما في حكمه فيما يجب تقدمه على المعلول اذ ح يلزم تقدم الشيء على

نفسه واما كون الشئ علة تامة لنفسه فليس بمستحيل على اطلاقه بل هو واقع في مجموع الواجب معلوله الاول وجميع معلولاته كما انه هي فانه
لا يخفى سخافته جدا اذ لا معنى عند العقل السليم لكون شئ موجودا ممكنا لذاته ومع ذلك لا يحتاج في وجوده الى امر خارج عن ذاته فان
المركب الذي حكموا بانه موجود ممكن لو كان له وجود غير وجود الآحاد وامكان غير امكان الآحاد فله علة غير علة الآحاد فالحكم بان الوجود
له غير تلك الوجودات والعلة له غير عللها كلام لا طائل تحته قال بعض المدققين المتعدد قد يؤخذ مجملا وهو بهذا الاعتبار
واحد واللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار واحد مثل المجموع والكل وقد يؤخذ مفصلا واللفظ الدال عليه بهذا الوجه متعدد
مثل هذا وذاك وقد يختلفان في الحكم فان مجموع القوم لا يسعهم دار ضيق وهم لا معا يسعهم اذا علم ذلك فنختار ان مرجح وجودهما
معا هو ما ماخوذا لا معا لاحتياجه الى كل واحد من جزئيه ويكفيان في وجوده فيكون هذا وذاك علتين لترجح وجود مجموعهما
بهما فان نقل الكلام اليهما لا معا بل مفصلا فانه ايضا ممكن فيحتاج الى مرجح قلنا لا نم انهما ماخوذين على هذا الوجه ممكن بل هو بهذا
الوجه اثنان واجب وممكن موجود به اقول هذا المدقق اصاب شيئا من التحقيق واخطأ في شئ اما الذي اصاب فقوله هما مفصلا
ليس ممكنا ولا واجبا بل هما شيئان احدهما واجب والآخر ممكن موجود به واما الذي اخطأ فيه فهو ان الاجمال والتفصيل من اعمال العقل
ولا يجعلان الشئ في الخارج تارة موجودا والاخرى معدوما فمجموع السماء والارض سواء اخذهما العقل مجملا او مفصلا لا يتغير حكمهما
في الخارج بل في العقل فقط فللعقل ان ياخذهما شيئا واحدا موجودا في الذهن ولا يصيران بهذا الاعتبار واحدا في الخارج كما ان
للوهم ان يقسم السماء بقسمين ولا يصير بهذا الاعتبار متعددا في الخارج بل في الذهن فقط فالاجمال والتفصيل اعتباران عقليان
يوجبان اختلاف الملاحظة ولا يوجب اختلافا في نفس الامر الملحوظ ثم ان المثال الذي ذكره ليس التفاوت الذي وقع فيه من حيث الاجمال
والتفصيل بل التفاوت هناك اما بالموضوع واما بالمحمول فان الكل المجموعي سواء اخذ مجملا او مفصلا متصف بان الدار تسعهم
على التعاقب الزماني ولا يتصف بانها تسعهم مجتمعين في الزمان وهذا ما في هذا المقام واما الذي اورده بعض من انه يتوجه عليه
لزوم الامور الغير المتناهية المترتبة بمجرد فرض وجود الاثنين فليس بوارد اذ لا يلزم من اعتبار مجموع الشيئين اعتبارهما مع تلك الجمعية
تارة اخرى لاستلزام ذلك تكرر اجزاء الماهية اذ المراد بالمجموع معروض الهيئة الاجتماعية بدون اعتبار الوصف اعني ذات الاثنين
فمن ادعى ان الاثنين موجود مباين لكل منهما لا يلزم عليه كون الهيئة والاثنينية موجودة كما ان الواحد موجود وان لم يكن وصف
الوحدة اي الواحدية موجودة ثم لقائل ان يقول العدد موجود عند اكثر الحكماء وهو غير الآحاد بالاسر فكيف يحكم بان المركب لا وجود
له غير وجود الآحاد قلنا العدد موجود بمعنى ان في الوجود وحدات ولا نم كثرة انها غير الآحاد بالاسر بل هو عينها واما اخذ العدد
والكثرة كانه شئ واحد له حكم آخر غير حكم الآحاد كالعشرية والمجذورية والاصمية والتامية وغيرها فذلك لا محة في الذهن وان
كان الحكم بها مطابق ومصداق في الخارج من جهة وجود الآحاد الكثيرة الرابع برهان التضايف وهو انه لو لم ينته سلسلة
العلل والمعلولات الى علة محضة لا يكون معلولا لشئ لزم عدم تكافؤ المتضايفين لكن التالي بط فكذا المقدم او نقول لو كان المتضايفان
متكافئين لزم انتهاء السلسلة الى علة محضة لكن المقدم حق فكذا التالي بيان حقية هذا المقدم وبطلان ذلك التالي هو ان معنى
التكافؤ فيهما انهما بحيث متى وجد احدهما في العقل او في الخارج وجد الآخر واذا انتفى انتفى ووجه اللزوم ان المعلول الاخير يشتمل على
معلولية محضة وكل ما فوقه على علية ومعلولية فلو لم ينته السلسلة الى ما يشتمل على علية محضة لزم في الوجود معلولية بلا علية
فان قيل المكافئ لمعلولية المعلول المحض علية المعلول الذي فوقه بلا واسطة لا علية العلة المحضة قلنا نعم لكن المراد انه لا بد ان يكون
بازاء كل معلولية علية وهذا يقتضي ثبوت العلة المحضة وللقوم في التعبير عن هذا البرهان عبارتان احديهما لو تسلسلت العلل
والمعلولات الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلية وهو بط ضرورة تكافؤ العلية والمعلولية بيان اللزوم ان كل
علة في السلسلة فهي معلولة على ما هو المفروض وليس كل ما هو معلول فيها فهو علة كالمعلول الاخير وثانيتهما ناخذ جملة من العلية
التي في هذه السلسلة واخرى من المعلوليات ثم نطبق بينهما فان زادت آحاد احدهما على الاخرى بطل تكافؤ العلية والمعلولية لان
معنى التكافؤ ان يكون بازاء كل معلولية علية وبازاء كل علية معلولية وان لم يزد لزم علية بلا معلولية ضرورة ان في جانب التناهي
معلولية بلا علية وهو المعلول الاخير فيلزم الخلف لان التقدير عدم انتهاء السلسلة الى علة محضة الخامس قريب المأخذ مما سبق وهو انا
نحذف المعلول الاخير من السلسلة المفروضة ونجعل كلا من الآحاد التي فوقه متعددا باعتبار صفتي العلية والمعلولية لان الشئ من

ان كان الموضوع واحدا

حيث انه علة غيره من حيث انه معلول لحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار احدهما العلل والاخرى المعلولات ولزم عند التطبيق بينهما
زيادة وصف العلية ضرورة سبق العلة على المعلول فان كل علية لا ينطبق على المعلول الذي في مرتبتها بل على معلولية علتها المتقدمة
عليها بمرتبة لخروج المعلول الاخير وعدم كونه معروضا للعلية فيلزم زيادة مراتب العلل بواحدة والا بطل السبق اللازم للعلية ومعنى
زيادة مرتبة العلية ان يوجد علة لا يكون بازائه معلول وفيه انقطاع السلسلتين السادس برهان الحيثيات وهو جار في العلل
والمعلولات وفي غيرهما من ذوات الترتيب في الاوضاع تقريره ان ما بين المعلول الاخير او ما يشبهه وكل من الامور الواقعة في السلسلة
متناه ضرورة كونه محصورا بين حاصرين وهذا يستلزم تناهي السلسلة لانها حينئذ لا تزيد على المتناهي الا بواحد بحكم الحدس وانه اذا
كان ما بين مبدأ المسافة وكل جزء من الاجزاء الواقعة فيها لا تزيد على فرسخ لا يجزء هو المنتهى ان جعلنا المبدأ مندرجا على ما
المفهوم من قولنا ستين ما بين خمسين الستين والاخريين فيصلح الدليل للنظر واصابة المطلوب وان لم يصلح للمناظرة والزام الخصم
قد لا بعد عن المقدمة الحدسية بل انما يمنعها مستندا بانه انما يلزم ذلك لو كان مراتب ما بين متناهيا كما في المسافة واما على تقدير
لا تناهيها كما في السلسلة فلا اذ لا ينتهي الى ما بين لا يوجد ما بين آخر ازيد منه وقد تبين الاستلزام بان المتالف من الاعداد
المتناهية لا يكون الا متناهيا وهو ضعيف لانه اعادة للدعوى بل ما هو ابعد منه ولخفي لان التالف من نفس الآحاد اقرب الى التناهي
من التالف من الاعداد التي كل منها متناهية الآحاد فالمنع عليه اظهر فانما يتم لو كانت عدة الاعداد متناهية وهو غير لازم ومن ههنا
يذهب الوهم الى ان هذا السند لا بد بثبوت الحكم اعني التناهي لكل على ثبوته للكل وهو بط السابع لو وجدت سلسلة بل جملة
غير متناهية سواء كانت من العلل والمعلولات او غيرها فهي لا محة تشتمل على الوف فعدة الالوف الموجودة فيها اما ان تكون مساوية لعدة
آحادها او اكثر وكلاهما ظاهر الاستحالة لان عدة الآحاد يجب ان يكون الف مرة مثل عدد الالوف لان معناها ان ناخذ كل الف من الآحاد
واحدا حتى يكون عدة مائة الف مائة واما ان يكون اقل وهو ايضا بط لان الآحاد ح يشتمل على جملتين احدهما بقدر عدة الالوف والاخرى
بقدر الزائد عليها والاولى اعني الجملة التي بقدر عدة الالوف اما ان يكون من جانب المتناهي او من جانب الغير المتناهي وعلى التقديرين
يلزم تناهي السلسلة هف وان كانت تلك السلسلة غير متناهية من الجانبين بفرض مقطعا فيحصل جانب متناه فيتاتى الترديد اما الزوم
التناهي على التقدير الاول فلان عدة الالوف متناهية لكونها محصورة بين حاصرين هما طرف السلسلة والمقطع الذي هو مبدأ
الجملة الثانية اعني الزائد على عدة الالوف على ما هو المفروض واذا تناهت عدة الالوف تناهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع
الآحاد المتالفة من تلك العدة من الالوف والمؤلف من الجمل المتناهية الاعداد والآحاد متناه بالضرورة واما على تقدير الثاني
فلان الجملة التي هي بقدر الزائد على عدة الالوف تقع في جانب المتناهي وتكون متناهية ضرورة انحصارها بين طرف السلسلة ومبدأ
عدة الالوف وهي اضعاف عدة الالوف تسعمائة وتسعة وتسعين فح يلزم تناهي عدة الالوف بالضرورة ويلزم تناهي السلسلة لتناهي
اجزائها عدة وآحادا على ما مر واعترض عليه وعلى بعض ما سبق وما سيأتي منع المنفصلة القائلة بان هذا مساو لذاك او اكثر او اقل
بان التساوي والتفاوت من خواص المتناهي وان اريد بالتساوي مجرد ان يقع بازاء كل جزء من هذا جزء من ذاك فلا نم استحالته فيما بين
العددين كما في الواحد الى ما لا يتناهى والعشرة الى ما لا يتناهى وكون احدهما اضعاف الآخر لا ينافي التساوي بهذا المعنى ولو سلمت
فمنع كون الاقل منقطعا فان السلسلة اذا كانت غير متناهية كان بعضها الذي من جانب الغير المتناهي ايضا غير متناه وكذا عدة الوفها
او مائاتها او عشراتها وحديث الجملتين وانقطاع اولهما بمبدأ الثانية كاذب الثامن برهان الترتيب وهو ان كل سلسلة من علل ومعلولات
مترتبة فهي يجب ان يكون لا محة بحيث اذا فرض انتفاء واحد من آحادها استوجب ذلك انتفاء ما بعد ذلك الواحد من آحاد السلسلة
فاذن كل سلسلة موجودة بالفعل قد استوعبها المعلولية على الترتيب يجب ان يكون فيها علة هي اولى العلل لولاها انتفت جملة
المراتب التي هي معلولاتها ومعلولات معلولاتها الى آخر المراتب والا لم يكن المعلولية قد استوعبت آحاد السلسلة بالاسر فاذا فرضنا
سلسلة متصاعدة لا الى علة بعينها لا يكون لها علة لبطلت السلسلة باسرها وذلك يصادم استيعاب المعلولية جميع السلسلة
بالاسر والحاصل ان استغراق المعلولية على سبيل الترتيب جملة آحاد السلسلة بالتمام مع وضع ان لا يكون هناك علة واحدة للجميع
اذ لولاها لانتفت السلسلة باسرها كلام متناقض فتامل التاسع البرهان الاسد الاخصر للفارابي وهو انه اذا كان ما من واحد من
آحاد السلسلة الذاهبة بالترتيب بالفعل لا الى نهاية الا وهو كالواحد في انه ليس يوجد الا ويوجد آخر وراءه من قبل كانت الآحاد

فالمسافة لا تزيد على فرسخ

اللامتناهية باسرها يصدق عليها انها لا تدخل في الوجود ما لم يكن شيء من ورائها موجودا من قبل فاذن بديهة العقل قاضية بان من ان يوجد في تلك السلسلة شيء حتى يوجد شيء ما بعده العاشر ان السلسلة المفروضة من العلل والمعلولات الغير المتناهية اما ان تكون منقسمة بمتساويين فيكون زوجا او لا فيكون فردا وكل زوج فهو اقل بواحد من فرد بعده كالاربعة من خمسة وكل فرد فهو اقل بواحد من زوج بعده كالخمسة من الستة وكل عدد يكون اقل من عدد اخر يكون متناهيا بالضرورة كيف لا وهو محصور بين حاصرين هما ابتداؤه وذلك الواحد الذي بعده ورد بانا لا نم ان كل ما لا ينقسم بمتساويين فهو فرد وانما يلزم لو كان متناهيا فان الزوجية والفردية من خواص العدد المتناهي وقد يطوى حديث الزوجية والفردية فيقال كل عدد فهو قابل للزيادة فيكون اقل من عدد فيكون متناهيا والمنع فيه ظ

تبصرة اعلم ان البراهين ناهضة على امتناع لاتناهي السلسلة المترتبة في جهة التصاعد والعلية لا في جهة التنازل والمعلولية والسبب في ذلك ان في سلسلة التصاعد على فرض اللاتناهي ليس يوجد علة يتعين في نظر العقل انها لا محالة تكون موجودة او لا ثم من تلقائها يدخل السلسلة المترتبة باسرها في الوجود وان ذلك منشأ الحكم بالامتناع والامر في سلسلة التنازل على خلاف ذلك وما ذكرناه جار في جميع البراهين الماضية حتى الحيثيات والتضايف وغيرهما وذلك لان مبنا الحكم بالاستحالة في كل منها استجماع شرطي الترتب والاجتماع في الوجود بالفعل في جهة اللانهاية فبعبارة الفرق كما وقعت الاشارة اليه فيما سبق ان العلل المترتبة للشيء موجودة معه في ظرف الاعيان وتقدمها عليه انما يكون بضرب من التحليل وفي الاعتبار العقلي ففي صورة التصاعد يكون العلل المترتبة الغير المتناهية فرضا موجودة في مرتبة ذات المعلول ومجتمعة الحصول معها فيكون الترتب والاجتماع جميعا حاصلين للعلل في مرتبة ذات المعلول واما في صورة التنازل فالمعلولات المترتبة لا تكون مجتمعة في مرتبة ذات العلة فان المعلول لا يصح له وجوده الخاص الناقص المعلولي في مرتبة ذات العلة بوجودها الخاص الكاملي العلي وهذا على خلاف الامر في العلة فان وجودها واجب في مرتبة هوية المعلول ومحيط بها فثبت مما ذكرنا ان وصفي الترتب والاجتماع في مرتبة من المراتب القبلية العقلية انما يتحقق في السلسلة المفروضة في جهة هي جهة التصاعد والترقي لا في جهة خلافها وهي جهة تنازل السلسلة وتسافلها فالبراهين ناهضة على اثبات انقطاعها في تلك الجهة لا على اثبات الانقطاع في هذه الجهة هذا ملخص ما افاده شيخنا السيد دام ظله العالي

فصل في الدلالة على تناهي العلل كلها البراهين المذكورة دلت على ان العلل من الوجوه كلها متناهية وان في كل منها مبدأ اولا وان مبدأ الجميع واحد وذلك لان الفاعل والغاية لكل شيء سيما اقدم من المادة بل الغاية اقدم من العلل الباقية فيما يكون الفاعل له غير الغاية لان الغاية علة فاعلية لكون الشيء فاعلا فاذا ثبت تناهي العلل الفاعلية والغائية ثبت تناهي العلل المادية والصورية لانهما اقدم منهما بين على ان الصورة ايضا من العلل الفاعلية ايضا باعتبار فهي داخلة في طبقة الفاعل كالغاية فالبيان الدال على تناهي سلسلة الفواعل يصلح ان يجعل بيانا لتناهي جميع طبقات العلل وان كان استعمالهم له في العلل الفاعلية فلنعمد الى بيان تناهي العلل التي هي اجزاء من وجود الشيء ويتقدمه بالزمان وهو المختص باسم العنصر لانه الجزء الذي يكون الشيء معه بالقوة فاعلم اولا ان الشيء لو حصل بكليته في شيء اخر فلا يقال لذلك الاخر انه كان عن الاول مثل الانسان فانه بتمامه موجود في الكاتب فلا جرم لا يقال انه كان عن الانسان كاتب فاذا متى كان الشيء متقوما بشيء اخر من جميع الوجوه فانه لا يقال للمتقوم انه كان عن ذلك المقوم وايضا لو لم يحصل شيء منه في شيء اخر فانه لا يقال لذلك الاخر انه كان من الاول فلا يقال انه كان من السواد بياض لانه ليس شيء من السواد موجودا في البياض فاذن متى كان حصول الشيء بعد حصول شيء اخر من جميع الوجوه فانه لا يقال للمتاخر انه كان عن المتقدم فاما اذا حصل بعض اجزاء الشيء في شيء اخر ولم يحصل كل اجزائه فيه فهناك يقال لذلك الاخر انه كان من الاول مثل ما يقال انه كان من الماء هواء وذلك لان الشيء الذي هو الماء لم يوجد بكليته في الهواء بل وجد جزؤه وكذلك يقال كان عن الاسود ابيض وكان عن الخشب سرير لان الخشب لا يصير سريرا الا اذا وقع فيه تغير ما ويظهر من هذا ان الشيء انما يقال له انه كان عن شيء اخر اذا كان متقوما ببعض اجزائه ومتاخرا عن بعض اجزائه ولا بد ان يجتمع فيه امران احدهما التقوم ببعض منه والاخر لا يجتمع مع بعض اخر فاذا تقرر هذا فلنقل ظهر ان مادة الشيء قد يراد به الجزء القابل للصورة وقد يراد به الذي من شانه ان يصير جزء قابلا لشيء اخر كالماء اذا صار فيه هواء فان الجزء القابل للصورة المائية صار قابلا للصورة الهوائية فنقول اما تناهي المواد بالمعنى الاول لانه لو كان لكل قابل قابل اخر الى لا نهاية لكان اجزاء الماهية الواحدة غير متناهية وذلك مح واما بيان تناهي المواد بالمعنى الثاني فلان مادة الهوائية

اذا امكن ان يقبل الصورة المائية فمادة الماء ايضا يصح ان يقبل الصورة الهوائية فاذا يصح انقلاب كل منها الى الاخرى واذا كان كذلك فليس احد النوعين اولى بان يكون مادة الاخرى من الاخر بان يكون مادة الاولى بل ليس ولا واحد منهما مقدم على الاخر في النوعية بل يجوز ان يكون شخص من المائية تقدم بشخصيته على شخص اخر من الهواء ونحن لا نمنع من ان يكون لكل مادة مادة اخرى بهذا المعنى لا الى نهاية اي يكون كل شخص فهو انما يتولد من شخص اخر قبله لان هذه الاشخاص كاشخاص الحركة القطعية التي لا اجتماع فيها ولا امتناع في عدم انقطاعها واما تناهي العلل الصورية فبوجهين احدهما ان الصورة الاخيرة تكون علة للصورة السابقة فلو لم يكن للصور نهاية لم يكن للعلل نهاية وثانيهما ان الصور اجزاء الماهية ويستحيل ان يكون لماهية واحدة اجزاء غير متناهية

هداية اعلم ان المادة اي الذي يحصل فيه امكان وجود الشيء على قسمين لان الحامل للامكان اذا احدثت فيه صفة تحدوثها اما ان يكون موجبا لزوال شيء كان ثابتا من قبل او لا فان لم يوجب له لم يكن هذا الحادث صورة مقومة لانها لو كانت صورة مقومة لكان الحامل قبل حدوثها محتاجا الى صورة اخرى مقومة ثم تلك الصورة اما ان يبقى مع هذه الصورة الحادثة او لا يبقى فان بقيت فالحامل متقوم بتلك الصورة فلا حاجة له الى هذه الحادثة فيكون هذه عرضا لا صورة واما ان كان حدوث هذه الصفة موجبا لزوال الصورة المتقدمة المقومة كان حدوثها موجبا لزوال شيء وقد فرضنا انه ليس كذلك فثبت ان كل صفة يحدث في محل ولا يكون مزيلة وصفا عنه فهي من باب الاعراض لا الصور وقد علم ان صفات الشيء ان لم يكن بالقسر ولا بالعرض فهي بالطبع فيكون هناك صورة مقومة للمحل مقتضية لذلك العرض فهي كالاول وذلك العرض كالثاني والصور بطباعها متجهة الى تحصيل كمالاتها من الاعراض اللهم الا المانع او عدم شرط اما الاول فكالاعراض المبطلة واما الثاني كعدم نشو البذور عند فقدان ضوء الشمس ثم اذا حصلت تلك الكمالات فمن المستحيل ان ينقلب الامر حتى يتوجه من تلك الكمالات مرة اخرى الى طرف نقيضها لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجها الى شيء وصرفا عنه فثبت بالبرهان ان كل صفة تحدث في المحل من غير ان يكون حدوثها مزيلا لشيء عن ذلك المحل فانه بطبعه متحرك اليها وانه يستحيل عليه بعد وصوله اليها ان يتحرك عنها مثاله ان الصبي يتحرك الى الرجولية وبعد صيرورته رجلا يستحيل ان ينتقل الى الصبوة

عقد وحل قد اورد في الشفاء ههنا اشكالا وهو ان النفس الخالية عن جميع الاعتقادات قد يعتقد في بعض المسائل اعتقادا خطأ فلا يكون ذلك الاعتقاد استكمالا لا فقد انتقض قولكم ان كل صفة حصلت في محل بحيث لا يكون حصولها سببا لزوال امر يخصوصها استكمال اول بل حصول الاعتقاد الخطأ نوع استكمال لبعض النفوس الساذجة لكونه صفة وجودية والوجود خير من العدم وانما شريته لاجل بطلان الاستعداد للكمال الذي يختص بالقوة العاقلة كالكيفية السمية فانها كمال للعنصر وآفة للصورة الحيوانية بل كل صفة من الصفات المذمومة كالظلم والحرص وغيرهما كمال لبعض القوى النفسيانية وانما يوجب نقصانا للقوة العالية عليها وهي العقلية فالجهل المركب لكونه صورة عقلية وصفة وجودية هي كمال للعقل الهيولاني المصحوب للهيئة النفسانية التخيلية والذي لا كمالية فيه اصلا هو الجهل البسيط وهو ليس بصفة بل عدم صفة واما القسم الاخر وهو ان يكون حدوث الصفة في المحل موجبا لزوال الشيء عنه فذلك الشيء قد يكون صورة مقومة كالهوائية اذا احدثت يوجب زوال المائية عن المحل وقد يكون كيفية كما ان حدوث السواد يوجب زوال البياض وقد يكون كمية وشكلا والكل واضح وبالجملة فمن حكم يصح الانعكاس في هذا القسم لان المادة اذا انقلبت من المائية الى الهوائية صح انقلابها بالعكس مرة اخرى بخلاف القسم الاول لان مهية الشيء لا تنقلب ولا تتبدل فتخرج مما بينا ان كل ما كان من القسم الاول فان الانقلاب فيه ممتنع وكل ما كان من القسم الثاني فان الانقلاب فيه واجب ولقائل ان يقول هذا الحصر غلط فان الكائنات من العناصر ليس من القسم الاول لان هذا القسم يمتنع انعكاسه وههنا يجوز الانعكاس لان العناصر كما تصير حيوانا ونباتا فهما ايضا يصيران عناصر وليس ايضا من القسم الثاني فان من شان هذا القسم ان يكون الطاري مزيلا لوصف موجود وهذا ليس كذلك اذ ليس حدوثها سببا لزوال وصف يضادها فالجواب ان العنصر المفرد غير مستعد لقبول الصورة الحيوانية مثلا بل لا يحصل ذلك الاستعداد الا عند حدوث كيفية مزاجية وهي مزيلة للكيفيات الصرفة القوية فيكون نسبة المزاجية الى الصرفة من قبيل القسم الذي يكون بالاستحالة فلا جرم يصح فيه الانعكاس واذا حصل المزاج كان قبول الصورة الحيوانية استكمالا لذلك المزاج وهو مثل الصبي اذا صار رجلا فلا جرم يتحرك اليه بالطبع ولا يتحرك عنه البتة فان الحيوانية لا تتحرك قط حتى يصير مجرد مزاج كما لا يتحرك الرجل حتى يصير صبيا وجنينا فاذن قد حصل في تكون الحيوان مجموع القسمين

المذكورين بان يكون خارجا عنهما قسمة ثانية للمادة ان الحامل للصورة اما ان يكون حاملا لها بوحدانيته او بمشاركة غيره فالذى لا يكون بمشاركة الغير هو مثل الهيولى الحاملة للصورة الجسمانية والذى يكون بمشاركة اخر فيكون لا محالة لتلك الاشياء اجتماع وتركيب فاما ان يكون ذلك التركيب مع الاستحالة او لا معها والذى لا بد فيه من الاستحالة فقد ينتهى الى الغاية باستحالة واحدة وقد ينتهى الى الغاية باستحالات كثيرة واما الذى لا يعتبر فيه الاستحالة كحصول هيئة القياس من اجتماع المقدمات وحصول الهيئة العددية من اجتماع الوحدات ثم قد تكون تلك الاجزاء محصورة كهذه الامثلة وقد لا تكون محصورة كالعسكر **حكمة مشرقية**

اقول اذا امعن فى النظر يعلم ان كل مادة لا يقع فيه استحالة عند حدوث صفة لها فليست لها طبيعة محصلة وان كل ما لها طبيعة محصلة لا يصير مادة لشئ اخر الا بعد زوال طبيعته ويعلم من ذلك ان العناصر لا بد وان يزول صورتها بالفاسر حتى يصير مادة لصورة اخرى معدنية او نباتية او حيوانية اذ الشئ لا يتحرك الى ما يباينه بالطبع ويخالفه الا ما يغلو بمجرد الكمال والنقص والقوة والضعف فلا يتحرك الا الى ما يكمله ويقويه فان النارية تضاد الصورة الحيوانية لان النارية مما يحرقها ويفسدها وكذا المائية اذا استولت تغرقها وتهلكها وهكذا باقى العناصر فلم يتحرك شئ منها ولا كلها الى الحيوانية بل المادة المخلاة عنها بسبب القوة الفاعلة المحركة اياها نحو الكمال وتلك القوة لا محالة قوة جوهرية ليست كما ظن انها هى الكيفية المزاجية على ما يظهر من عبارة الشفاء وغيره اذ العرض لا يفعل فعلا جوهريا ولا يحرك المادة الى جهة الاعلى نحو الاعداد او على نحو الالية وكلاهما فى المحرك الفاعلى وايضا وجود العرض تابع لوجود امر جوهرى صور فصور العناصر احق بان يفعل فعلا او تحريكا من كيفياتها لانها بمنزلة الالة كما عرفت فى الميل ونحن قد ابطلنا كون تلك الصور او بعضها امرا محركا للمادة الى الحيوانية فثبت ان فى مادة العناصر صورة من جنسها لا من نوعها يتحرك الى جانب الكمال الصورى بعد طى المعدنية والنباتية اذ الطبيعة لا يتخطى الى مرتبة من الكمال الا ويتخطى قبل ذلك الى ما دونها من المراتب ومن هيهنا يظهر ان الحركة واقعة فى مقولة الجوهر وان الاشياء متوجهة الى جانب الملكوت لا على بطبايعها اذ لو بعضها عائق وسيجئ زيادة انكشاف لما يتعلق بهذا المقصد فى مباحث الغاية ان شاء الله تعالى **فصل** فى ان البسيط هل يجوز ان يكون قابلا وفاعلا المشهور من الحكماء امتناعه مطلقا فى شئ واحد من حيث هو واحد واحترز بقيد وحدة الحيثية عن مثل النار تفعل الحرارة بصورتها وتقبلها بمادتها هكذا قيل وفيه ما سيأتى والمتاخرون على جوازه مطلقا والتحقيق ان القبول ان كان بمعنى الانفعال والتاثر فالشئ لا يتاثر عن نفسه وكذا اذا كان المقبول صفة كمالية للقابل فالشئ لا يستكمل بنفسه واما اذا كان بمجرد الاتصاف بصفة غير كمالية يكون مرتبتها بعد تمام مرتبة الذات الموصوفة فيجوز كون الشئ مقتضيا لما يلزم ذاته ولا ينفك عنه كلوازم المهيات سيما البسيطة ففى الجميع ما عنها وما فيها معنى واحد اى جهة الفاعلية والقابلية فيها واحدة كما صرح الشيخ فى مواضع من التعليقات من ان فى البسيط عنه وفيه شئ واحد هذا لا يختص بالبسيط بل المركب ايضا يجوز ان يكون له طبيعة يلزمها شئ لا يلحقها على سبيل الانفعال والاستكمال ولعل الشيخ انما اورد ذكر البسيط ليظهر كونهما لا يوجبان اختلاف الحيثية والحق ان لوازم الوجودات ايضا كلوازم المهيات فى ان فاعلها وقابلها شئ واحد من جهة واحدة كالنار للحرارة والماء للرطوبة والارض للكثافة وكذا حكم المركبات فى خواصها ولوازمها الذاتية وانما الحاجة فيها الى المادة لاجل حدوث الصفات او زيادة الكمالات فالنار وان احتاجت الى المادة فى حقيقتها وصورتها لكن لا يحتاج اليها فى كونها حارة بان يتخلل المادة بين كونها نارا وبين كونها حارة كما لا يتخلل المادة الفاعل ايضا بينها وبين لازمها فلو فرض وجودها من غير فاعل وقابل لكانت حارة ايضا والذى وقع التمسك فى امتناع كون الواحد قابلا وفاعلا حجتان احدهما ان القبول والفعل اثران فلا يصدران عن واحد واعترض عليه الامام الرازى بانا بينا ان المؤثرية والمتاثرية ليسا وصفين وجوديين حتى يفتقر الى علة ولئن سلمنا فلا نم ان الواحد يستحيل عنه صدور اثرين اقول وكلا البحثين مدفوع اما الاول فالبديهة حاكمة بان الافادة والاستفادة صفتان وجوديتان والمنازع مكابر والذى استدل به على اعتباريتهما هو ان التاثير لو كان وجوديا لاحتاج الى تاثير اخر بينه وبين فاعله وحله كما بينا فى مسئلة الوجود والوحدة وما يجرى مجريهما واما الثانى فلما سيأتى فى تحقيق مسئلة الصدور عن الواحد واعترض ايضا بالنقض بانه لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يكون الواحد قابلا لشئ وفاعلا لشئ اخر ايضا فان زعم باختلاف الجهة بان الفاعلية لذاته والقابلية باعتبار تاثره عما يوجد المعلول قلنا فليكن حال القابلية والفاعلية للشئ ايضا كذلك فان قيل الشئ لا يتاثر عن نفسه قلنا هذا اول المسئلة ولم لا يجوز باعتبارين كالمعالج نفسه فان قيل الكلام على تقدير اتحاد الجهة قلنا فيكون لغوا اذ لا

اتحاد جهة اصلا لان المفهومات كلها متخالفة المعانى انتهى اقول اما صحة كون الشئ قابلا لشئ وفاعلا لشئ اخر فليس مما جوزه الحكماء فى البسيط حتى يرد به نقض عليهم اذ مادة النقض غير متحققة فان الذى يتوهم نقضا على القاعدة هو كون العقل متوسطا بين الاول وساير الممكنات بان قبل منه وفعل فيها لكن ليس كون المعلول موجودا بقابليته للوجود او تاثر المحل به فلا قابلية ولا مقبولية ولا تاثر هيهنا كما مر فى مباحث الوجود بل المجعول هو نفس الوجود لا اتصاف المهية به وقابليتها له فى الواقع نعم ربما يحلل الذهن الموجود الممكن الى مهية ووجود فيحكم بان المهية قابلة للوجود على الوجه الذى مر ذكره من اخذ المهية اولا مجردة عن الوجود مطلقا ثم اعتبار لحوق الوجود بها فعند التجريد لها عن الوجود كيف يكون فاعلا لشئ فظهر ان القابلية اذا كانت باعتبار الذهن فيقع الكثرة ذهنية لا غير واذا كانت خارجية كانت الكثرة خارجية بين القابل والمقبول لكن القبول اذا لم يكن بمعنى الانفعال التاثرى جاز ان يكون عين الفعل واما النقض بمعالجة النفس ذاتها فغير وارد اذ ليس هناك مجرد تغاير الاعتبارين فقط كالعاقلية والمعقولية بل تعدد الاعتبارين المكثرين للذات الموصوفة بهما فالنفس بما لها من ملكة العلاج وصورة المعالجة مبدأ فاعلى وبما لها من القوة الاستعدادية البدنية مبدأ قابلى الحجة الثانية ان نسبة القابل الى مقبوله بالامكان ونسبة الفاعل الى فعله بالوجوب لان الفاعل التام للشئ من حيث هو فاعل يستلزمه ويوجبه والقابل لا يستلزمه بل يستصحه ويمكن حصوله فيه فلو كان شئ واحد قابلا وفاعلا لشئ لكان نسبته الى ذلك الشئ ممكنة وواجبة وهما متنافيان وتنافى اللوازم مستلزم لتنافى الملزومين اقول وهذا ايضا انما يجرى فى القوابل المستعدة الحاملة لامكان المقبولات فانها تباين القوى الفعالة هذا فى التركيب الخارجى وكذا يجرى فى المهيات الحاملة لامكان الوجودات فانها من حيث ذاتها بذاتها تغاير المقتضيات للوجود والفعلية هذا فى التركيب الذهنى واما اتصاف الاشياء بلوازم وجودها او بلوازم مهياتها فليس هناك نسبة امكانية الا بالمعنى العام للامكان فعلى ما حققنا لا يرد نقض الحجة بلوازم المهيات كما زعمه بعض كالامام الرازى وصاحب المطارحات وكثير من المتاخرين حيث جوزوا كون البسيط قابلا وفاعلا مستدلين على جوازه بل على وقوعه بان المهيات علل للوازمها ومتصفة بها فالفاعل والقابل واحد اما انها علل لتلك اللوازم فان الملزوم لو لم يكن مقتضيا لذلك اللازم لنفسه ومهيته لصح ثبوت الملزوم عاريا عن تلك اللوازم عند فرض زوال عللها فلم يكن اللوازم لوازم هف واما انها متصفة بها فلان تلك اللوازم حاصلة فيها لا غير فالامكان حاصل فى مهيات الممكنات ومنها الزوجية حاصلة فى مهية الاربعة وفيها وتساوى الزوايا لقائمتين حاصل من مهية المثلث وفيها لا يقال هذه المهيات مركبة فلعل منشأ فاعليتها بعض اجزائها ومنشأ قابليتها بعض اخر فلا يلزم ما ذكرتموه لانا نقول اما اولا فلان فى كل مركب بسائط ولكل واحد من بسائطه شئ من اللوازم واقلها انه شئ او ممكن عام واما ثانيا فلان الحقيقة المركبة لها وحدة طبيعية مخصوصة واللازم الذى يلزمه عند ذلك الاجتماع ليس علة لزومه احد اجزاء ذلك المجموع والا كان حاصلا قبل ذلك الاجتماع وليس القابل ايضا احد اجزائه فان السطح وحده لا يمكن ان يكون موصوفا بتساوى الزوايا لقائمتين ولا الاضلاع الثلثة بل القابل هو المجموع من حيث هو ذلك المجموع والفاعل ايضا ذلك المجموع فكان الشئ باعتبار واحد قابلا وفاعلا وهو المطلوب وقيل ايضا ان للبارى عز اسمه صفات انتزاعية كالواجبية والوحدانية وما يجرى مجريها عند الكل لان ما لا يجوز كونه زائدا عليه هى من الصفات الكمالية كالعلم والقدرة والارادة لا الانتزاعية كمفهوم وجوب الوجود ومفهوم العالمية وغيرهما فاذن ذاته بسيطة ومع بساطته فاعل وقابل لهذه الاعتبارات العقلية وايضا عقله للاشياء عند المعلم الاول واتباعه كالشيخين ابى نصر وابى على وغيرهما صور مطابقة للاشياء والصور المطابقة للممكنات لذاته تعالى وهى عندهم من لوازم ذاته تعالى وهى ايضا فى ذاته فالفاعل والقابل هناك واحد ومن هيهنا وقع الاشتباه على المتاخرين سيما الامام الرازى فى تجويز كون القابل والفاعل باى معنى كان واحدا ولم يعرفوا كنه الامرين فى القبيلين فوقعوا فى مغلطة عظيمة من جهة اشتراك الاسم فى استعمالات فاغمضوا الاعين عن مقتضى البراهين حتى تورطوا فى مهلكة الزيغ فى صفات الله الحقيقية واعتقدوا انه ذو ايتها على الذات المقدسة وان ذاته بذاته من غير عروض صفة لاحقة عاطلة عن كمال الالهية والواجبية تعالى عن النقص علوا كبيرا ولم يعلموا ان برهان عينية الصفات الحقيقية الكمالية واثبات توحيده ليس سبيله هذا السبيل حتى لو لم يجر فى اللوازم لكان القول بزيادة الصفات الكمالية مساغا حاشى لجناب الالهى عن ذلك وربما يورد ايرادا على البرهان المذكور المبتنى على تعدد جهتى الامكان والوجوب ان معنى قابلية الشئ لامر انه لا يمتنع حصوله فيه بمعنى الامكان العام وهو لا ينافى الوجوب ودفعه

بان معنى القابلية والاستعداد انه لا يمتنع حصول الشيء ولا عدم حصوله في القابل وهو المعنى الخاص ولو فرضنا الامكان العام فليس محصل
معناه في احد بل عبارة عن الوجوب بل يؤخذ ومفهومه الاعم على وجه لا يحتمل الا الامكان الخاص فينا في نفي الوجوب الذي لا يحتمله وبالجملة
فكون المادة الحاملة لقوة وجود الشيء وامكانه غير القوة الفاعلة الموجبة له مما لا يليق الخلاف فيه بين المحصلين اذ كل من رجع الى فطرته
السليمة عن غشاوة التقليد وعمى التعصب يحكم بان الشيء الواحد بما هو واحد لا يستفيد الكمال عن نفسه **فصل** في ان التصورات
قد يكون مبادي لحدوث الاشياء اما اجمالا فقد علمت من مباحث القوى ومجرد الطبايع وغير ذلك بالقوة القريبة من الفعل ان المؤثر
في وجود الاجسام وطبايعها يجب ان لا يكون امرا مفتقرا في قوامه الى المادة وكل ما لا يدخل المادة في قوامه فهو لا محالة صورة غير مادية فثبت
ان مبادي الكاينات امور صورية بل تصورية واما تفصيلا فنقول من شان النفوس ان يحدث من تصوراتها القوية الجازمة
امور في البدن من غير فعل وانفعال جسماني فيحدث حرارة لا عن حار وبرودة لا عن بارد والذي يدل عليه امور الاول ان القوة المحركة
التي في الانسان بل في الحيوان صالحة للضدين فيستحيل ان يصدر عنها احدهما الا لمرجح وذلك المرجح ليس الا تصوره بكون ذلك الفعل
لذيذا او نافعا فالمؤثر في ذلك الترجيح هو ذلك التصور واقتضاؤه لذلك الترجيح ان توقف على آلة جسمانية توقف تلك التصور في تلك
الآلة الجسمانية على آلة جسمانية اخرى ولزم التسلسل وذلك محال فاذا تاثير تصورات النفوس في الاجسام لا يتوقف على توسط الآلات
الجسمانية فثبت ما ادعيناه الثاني سيجيء في مباحث الفلكيات ان مبادي حركاتها هي تصوراتها وشوقها الثالث انا نشاهد من
نفوسنا اذا اردنا الكتابة وعزمنا فعلنا عند عدم المانع ومبدأ الارادة هو التصور واذا تصورنا امرا ملذا مفرحا نرجو حصوله احمر
الوجه وتهيجت الاعضاء واذا تصورنا امرا مخوفا نظن وقوعه اصفر لون الوجه واضطرب البدن وان لم يكن ذلك المرجو والمخوف داخلين
في الوجود وكذا نشاهد من كون الانسان ممكنا من العدو على جذع يلقى على الطريق ثم اذا كان موضوعا في الجسر وتحته هاوية لم يجترئ ان
عليه الا بالهوينا لانه يتخيل في نفسه صورة السقوط تخيلا قويا فتطيع قوته المحركة لذلك التصور بحسب غريزتها من الطاعة والانقياد
للتصورات ومن هذا القبيل الاحتلام في النوم الرابع ان المريض اذا استحكم توهمه للصحة فانه ربما يصح واذا استحكم توهم الصحيح للمرض فانه
يمرض ونفس صاحب العين العاينة تؤثر من غير آلة جسمانية ويحكى من حذاق الاطباء المعالجة بامور نفسانية تصورية كما يحكى ان بعض
الملوك اصابه فالج شديد وعلم الطبيب ان العلاج الجسماني لا ينجع فيه وترصد للخلوة حتى وجدها ثم اقبل على الملك بالشتم والفحش
والكلمات الركيكة حتى اضطرب الملك اضطرابا شديدا فثارت حرارته الغريزية فيه واشتعلت فقويت على دفع المادة وما كان ذلك الا
بسبب تلك التصورات النفسانية فاذا ثبت هذا الاصل فيسهل عليك التصديق للنبوات فلا يستبعد ان يبلغ النفس الى مبلغ في الشرف
والقوة الى حيث تبرئ المرضى وتمرض الاشرار وتقلب عنصرا الى عنصر آخر حتى يجعل غير النار نارا او يحدث بدعائه امطار وخصب تارة او زلزلة
وخسف تارة ويستعان المادة للعناصر مشتركة فهي قابلة لجميع الصور ونسبة النفوس الجزئية الضعيفة الى مواد كنسبة النفوس القوية
الكلية الى مواد اخرى كما يصير تصورات هذه مبادي الامور الجزئية فجاز ان يكون تصورات تلك النفوس مبادي الامور العظيمة وان كان
نادرا وغريبا ومن هذا القبيل الطلسمات والنيرنجات كما قال الشيخ ان للقوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات
على غرائب ومما يتعلق بهذا المبحث ان الرأي الكلي لا يكون منشأ لحصول افعال جزئية وذلك لان الكلي مشترك بين جزئيات متساوي
النسبة الى كل واحد واحد من المندرجات فيه فلو كان سببا لوقوع واحد منها مع ان نسبته اليه كنسبته الى غيره لزم من ذلك وقوع الممكن
بلا سبب وهو محال **عقدة وحل** لقائل ان يقول كل ما دخل او يدخل في الوجود فهو جزئي وله مهية كلية فلا بد ان يكون
سبب الوقوع للجزئي من جزئياتها ارادة جزئية لكن الباري سبحانه علمه كلي وارادته كلية عند الحكماء مع اتفاقهم على انهما مبدآن
لوجود الممكنات وبعبارة اخرى الحكماء جعلوا تصورات المبادي المفارقة عللا لتكون الاجسام والاعراض في عالمي الابداع والتكوين
وتلك التصورات كلية وهذه الاشياء جزئيات فما هو المتصور عند الاوائل ممتنع الحصول هيهنا وما هو الحاصل هيهنا غير متصور لهم
فبطل قول الفلاسفة وحله ان الجزئي على ضربين احدهما ان يكون له امثال في الوجود ولنوعه افراد منتشرة والثاني ان لا مثل له في الوجود
وان فرضه العقل فما يكون من قبيل الاول فلا تخصص لواحد منها في الوجود الا باحوال خارجة عن مهياتها ولوازم مهياتها والعقل لا
يمكن ان يدركها الا بآلة جسمانية فالارادة الكلية لا تنال واحدا منها دون غيره وما يكون من قبيل الثاني فيمكن ان يكون تخصص لواحد
من افراد الفرضية بالوجود لامر لازم لمهيته فللعقل ان يدركه وللارادة الكلية ان ينالها لان تخصصه بالتشخص ليس باحوال خارجة

عن ذاته وليست لذاته امثال لا اختلاف بينها بالذاتيات ولا بما هو قبيل الطبيعة فنقول العقل الكلي والارادة الكلية والعناية
الازلية عامة لجميع الموجودات المبدعة والكاينة الا انها قد يتخصص بعضها بالوجود قبل بعض او دون بعض ذاتا او زمانا باسباب
ذاتية او عرضية فالذاتية كالوسايط العقلية والعرضية كالمعدات تخصص القوابل كما ان ارادة الذاهب الى الحج سبب للخطوات وسبب
لكل خطوة معينة بشرط حصول الخطوة المتقدمة التي وصلت الى ذلك الحد من المسافة وقد عرفت ان العلل المؤثرة انما يتخصص تاثيرها
بواسطة علل معدة مقربة للعلل المؤثرة الى معلولها بعد ما لم تكن قريبة وان ذلك بسبب ان قبل كل حادث حادث هذا اذا كانت
او امكنت للمهية اشخاص كثيرة واما اذا لم يكن لها الا واحد فيصير الارادة الكلية سببا لوجود التشخص الجزئي لان امكانه الذاتي كاف
في قبوله الوجود بخلاف واحد من افراد نوع فلا يكفي امكان نوعها لامكان التشخص بل لا بد من حدوث امكان زايد على امكان النوع
في مواد شخصية **فصل** في ان العلة هل هي اقوى من معلولها البديهة حاكمة بان العلة المؤثرة هي اقوى لذاتها من معلولها
فيما يقع به العلية وفي غيرها لا يمكن الجزم بذلك ابتداء والشيخ الرئيس قد فصل القول في هذه المسئلة بان المعلول اما ان يحتاج الى العلة
لذاته وطبيعته او لتشخيصه دهويته والاول يقتضي ان يكون العلة مخالفة له في المهية والا لزم علية الشيء لنفسه واما الثاني فكون
هذه النار معلولا لتلك النار والابن معلولا للاب فلا يجوز ان يكون اقوى من العلة في تلك الطبيعة لان تلك الزيادة معلولة
ولا سبب لها وليست حاصلة للفاعل حتى يقتضيها ولا يمكن ان يستند الى زيادة استعداد مادية له لان المادة باستعدادها قابلة
لا فاعلة او مقتضية واما انها هل يكون مساويا للعلة فنقول في ذلك التساوي اما ان يعتبر في حقيقتهما او وجودهما او فعلهما الاول
اما ان يتساوى مادتاهما ام لا فان لم يتساويا فاما ان يتساويا في قبول ذلك الاثر او يختلفا فالاول كالحال في اتباع سطح النار
لسطح فلك القمر في الحركة واما الثاني فمثل الضوء الحاصل من الشمس في القمر فان الضوئين يختلفان بالقوة والضعف ومن جعل هذا
القدر من الاختلاف مؤثرا في اختلاف المهية جعلهما نوعين ومن جعل ذلك اختلافا في العوارض جعلهما من نوع واحد واما اذا
كانت المادتان متساويتين فلا يخلو اما ان يكون مادة المنفعل خالية عما يعاوق ذلك الاثر او يكون فيها ما يعاوقه والاول هو
الاستعداد التام وهو على ثلثة اقسام فانه اما ان يكون في المادة ما يعين على ذلك الاثر ويبقى معه مثل تبريد الماء فان فيه قوة تعين
على هذا الاثر واما ان يكون فيها ما يعاوق الاثر لكنه يزول عند حدوث ذلك الاثر كالشعر اذا شاب عن سواد واما ان لا يكون فيها
معاوق ولا معاون كالنفه في قبول الطعوم ففي هذه الاقسام يجوز ان يشبه المنفعل بالفاعل تشبها تاما مثل الذي يحيل الماء نارا
والملح يحيل العسل ملحا فان الصور الجوهرية التي لهذه الامور لا تكون متفاوتة بالشدة والضعف كما هو المشهور والمادة قابلة لآثار
تلك الصور لكونها مماثلة لمادة الفاعل ولا معاوق ولا منازع فيجب حصول تلك الآثار بتمامها واما اذا كان في المادة ما يعاوق
الاثر وهو الاستعداد الناقص كالماء في قبوله للتسخن من النار لان طبيعته مانعة عن قبول هذا الاثر فههنا المنفعل اضعف من
الفاعل على كل حال لان في مادة المنفعل معاوقا عن ذلك الاثر وليس في مادة الفاعل معاوق والشيء مع العائق لا يكون كالشيء لا معه
ولهذا غير النار اذا تسخن عن النار لا يكون سخونته كسخونتها واما الايراد بحال الفلزات المذابة بالنار والمسبوكات يكون سخونتها اقوى
من سخونة النار حيث يحرق اليد بها بمجرد الملاقاة دون النار فالجواب بوجوه مذكورة في الشفاء من كونها غليظة لزجة بطيئة
ملاقاة البدايا عسرة الزوال عن البدن وكون النار غير صرفة بل ممازجة لغيرها ذات سطوح كثيرة غير متصلة بل مختلطة باجزاء
هوائية وارضية كاسرة اياها من حاق حرها فالسخونة المحسوسة من الجواهر الذائبة اقوى مما يحس من النار وهذا كله اذا كان النظر
الى حقيقتي العلة والمعلول المشتركين في المهية واما اذا كان النظر الى وجوديهما فيستحيل تساويهما من جهة التقدم والتاخر لان
العلة مفيدة والمعلول مستفيد الوجود فالنار الحاصلة من نار اخرى وان تساويا في النارية لكن المفيدة اقدم من المستفيدة لا في
كونها نارا بل في انها موجودة وكذا الاب يتقدم على الابن لا في كونه انسانا بل في كونه موجودا واما اذا كان المعلول لا يشارك العلة
في المهية ولا في المادة بل في الوجود فالحق ان الوجود في العلة اقوى واقدم واغنى واوجب لكن الشيخ ذكر ان التفاوت بين الوجودين
لا يكون بالاشد والاضعف والاقوى والانقص لان الوجود من حيث هو وجود لا يقبل ذلك بل الاختلاف بين العلة والمعلول
انما يكون في امور ثلثة التقدم والتاخر والاستغناء والحاجة والوجوب والامكان اقول لعله اراد بالوجود ههنا نفس المعنى
العام الذي يقال له الوجود الاثباتي الذي يحمل على المهيات في الذهن ويعرض للنسبة بينها وبينه كيفية الوجوب والامكان والامتناع

حيث قال ان الوجود بما هو وجود لا يختلف بالشدة والضعف ولا بقبل الاتم والانقص

ولذلك قيد الوجود في عدم قبوله للاختلاف المذكور بقوله من حيث هو وجود واما الوجود الحقيقي الذي يطرد العدم وينافيه فلا شبهة للقائلين بانه مما يتفاوت في الشدة والضعف والقوة كيف والشيخ قد صرح في كثير من مواضع كتبه بان بعض الموجودات قوية الوجود وبعضها ضعيفة كالزمان والحركة واشباهها وايضا المهية قد تكون مشتركة بين الوجود الذهني والخارجي والتفاوت بينهما بالوجود ولا شك ان الخارجي اقوى من الذهني لانه مبدء الآثار المختصة دون الذهني **فصل** في انه كيف يصح قولهم بان العلة التامة للشيء المركب يكون معه اعلم انا قد بينا ان مهية الشيء هي عين صورته ومبدء فصله الاخير حتى لو وجدت الصورة مجردة او وجد الفصل الاخير فقط لكان جميع المعاني الداخلة في مهية ذلك الشيء والمقومة لوجوده حاصلة لتلك الصورة لانه لذلك الفصل فصورة الانسان مثلا اذا وجدت قائمة بلا مادة لكانت مبدء للنطق والحيوة والاحساس والتغذية والتوليد والتجسيم الا انها لكمالها وغناها عن مزاولة هذه الافاعيل لا يفعلها كما يفعلها عند النقص والقصور عن درجة التمام وكذا الفصل الناطق يلزمه مفهوم الحيوانية وما يتضمنه اذا عرفت هذا فنقول الاسباب والعلل انما يحتاج اليها الصورة في نحو وجودها الكوني لانها الامر الوحداني الذي له وحدة طبيعية ذاتية واذا وجدت بوجود عللها وشرائطها لزم في مرتبة وجودها وجود النوع المركب منها ومن المادة القريبة من غير استيناف علة اخرى له فبهذا الوجه يحقق ان العلة التامة للمركب كانت معه في الوجود فهذا من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فان المركب كما انه موجود بالعرض على ما مركن لك معلول بالعرض والمعلول بالعرض يجوز ان يكون معا لما هي علة له بالعرض اذ لا افتقار بالذات له اليها فاعلم هذا فانه من الحكمة المشرقية **فصل** في احكام مشتركة بين العلل الاربع وهي امور ستة احدها كونها بالذات وبالعرض فالفاعل بالذات هو الذي لذاته يكون مبدء للفعل والفاعل بالعرض ما لا يكون كذلك وهو على اقسام الاول ان يكون فعله بالذات ازالة ضد شيء فينسب اليه وجود الضد الآخر لاقتران حصوله بزوال ذلك الضد مثل السقمونيا للتبريد فان فعله بالذات ازالة الصفراء واذا زالت الصفراء حصلت البرودة فيضاف اليها والثاني ان يكون الفاعل مزيلا للمانع وان لم يفعل مع المنع ضدا كمزيل الدعامة فانه يقال هادم السقف والثالث ان يكون للشيء صفات كثيرة وهو باعتبار بعضها يكون فاعلا للشيء بالذات فاذا اخذ مع سائر الاعتبارات كان فاعلا بالعرض كما يقال الكاتب يبني او البناء يكتب او الاسود يتحرك الرابع الغايات الاتفاقية اذا نسبت الى الفاعل الطبيعي او الاختياري كالحجر اذا شج عضوا عند الهبوط وانما عرض له ذلك لان فعله بالذات ان يهبط فاتفق ان وقع العضو في مسافته ومن هذا القسم حفظ الوجود بوسط الارض للشكل الكرى والخامس ان يكون المقارن للفاعل لا على سبيل ان يجعل فاعلا واما المادة بالذات فهي التي بخصوصية ذاتها تكون قابلة للصورة المعينة والتي بالعرض فامران الاول ان يؤخذ القابل مع ضد المقبول فيجعل مادة المقبول كما يجعل الماء مثلا مادة للهواء والثاني ان يؤخذ القابل مع وصف لا يتوقف القابلية عليه فيجعل معه قابلا كما يقال الطبيب يعالج فانه لا يعالج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض واما الصورة بالذات فهي مثل الشكل للكرسي والتي بالعرض كالسواد والبياض واما الغاية الذاتية والعرضية فكما ستعرف وثانيها القرب والبعد فالفاعل القريب هو الذي يباشر الفعل يعني لا واسطة بينه وبين فعله كالوتر لتحريك الاعضاء والبعيد كالنفس وما قبلها والمتوسط كالقوة المحركة للوتر وقبلها القوة الشوقية وقبلها التصديق او ما في حكمه والمادة القريبة هي التي لا يتوقف قبولها للصورة على انضمام شيء اخر اليها او حدوث حالة اخرى فيها مثل الاعضاء لصورة البدن والبعيدة ما لا يكون كذلك اما لانه وحده ليس بقابل بل هو جزء القابل او ان كان فلا بد من احوال ليستفيد بها قبول تلك الصورة فالاول مثل الخلط الواحد لصورة العضو والثاني مثل الغذاء للصورة الخلط او النطفة لصورة الحيوان فان ذلك لا يتم الا اطوار بعد كثيرة والصورة القريبة كالتربيع للمربع والبعيدة كذي الزاوية له والغاية القريبة كالصحة للدواء والبعيدة كالسعادة للدواء وثالثها الخصوص والعموم فالفاعل الخاص ما يفعل عنه شيء واحد كالنار المحرقة لواحد والعام ما يفعل عنه كثيرون كالنار المحرقة لكثيرين والعام قد يكون فاعلا لكل شيء كالواجب تعالى وقد يكون لبعضها كغيره والمادة الخاصة ما لا يمكن ان يحلها الا تلك الصورة مثل جسم الانسان لصورته والمادة العامة مثل الخشب لصورة السرير وغيره والصورة الخاصة فهي حد الشيء او فصله او خاصته والعامة كاجناس تلك والغاية الخاصة فهي التي لا تحصل الا من طريق واحد والعامة هي التي تحصل من طرق متعددة ورابعها الكلي والجزئي فالفاعل الجزئي هو العلة الشخصية او النوعية او الجنسية لمعلول شخصي او نوعي او جنسي وكل في مقابل نظيره والكلي هو ان لا يوازي الشيء بمثله مثل الطبيب للعلاج او الصانع للعلاج وفي

والكلي هو بمعنى الهيولى الاول مادة للكل فرق بين القريب والخاص فقد يكون قريبا وعاما مثل الخشب للسرير وغيره

المادة كل واما في الصورة فلا فرق بين الكلية والجزئية وبين الخصوص والعموم واما في الغاية فالجزئي كقبض زيد على فلان الغريم وحركته المخصوصة واما الكلي فكالانتصاف من الظالم وخامسها البسيط والمركب فالفاعل البسيط هو الشيء الاحدي الذات والحق الاول بذلك هو المبدء الاول والمركب منه ما يكون مؤثريته لاجتماع عدة امور اما متفقة النوع كعدة رجال الحجر كون السفينة او مختلفة النوع كالجوع الحادث عن القوة الجاذبة والحاسة والمادة البسيطة كالهيولى الجسمية والمركبة كالعقاقير للترياق والصورة البسيطة مثل صورة الانسان التي هي عبارة عن المجموع الحاصل من عدة امور وفيه تامل والغاية البسيطة مثل الشبع للاكل والمركبة هي المطلوب المركب من امور كل واحد منها غير مستقل بالمطلوبية وسادسها القوة والفعل فالفاعل بالقوة مثل النار بالقياس الى ما لم يشتعل به ويصح اشتعالها فيه والقوة قد تكون قريبة كقوة الكاتب المنتهي في الكتابة عليها وقد تكون بعيدة كقوة الصبي عليها والموضوع قد تكون بالقوة مثل النطفة لصورة الانسان وقد تكون بالفعل كبدن الانسان لصورته واما الصورة فقد يكون بالفعل وذلك عند وجودها وقد تكون بالقوة وهي لامكان المقارن لعدم الصورة في الموضوع المعين واما كون الغاية بالقوة او بالفعل فهو ككون الصورة بالقوة وبالفعل لان الغاية بالقياس الى شيء صورة بالقياس الى صورته كما ان الغاية لشيء فاعل لفاعله من حيث هو فاعل **فصل** في انه هل يجوز ان يكون للشيء البسيط علة مركبة من اجزاء قد جوزه كثير من الفضلاء والحق امتناعه كما ذكره بعض المحققين مستدلا عليه بقوله لا يجوز صدور البسيط عن المركب لانه ان استقل واحد من اجزائه بالعلية لا يمكن استناد المعلول الى الباقي والا ان كان له تاثير في شيء من المعلول لا في كله لانه خلاف الفرض كان مركبا لا بسيطا وان لم يكن لشيء منها تاثير في شيء منه فان حصل لها عند الاجتماع امر زائد هو العلة فان كان عدميا لم يكن مستقلا بالتاثير في الوجود والا لزم التسلسل في صدوره عن المركب ان كان بسيطا وفي صدور البسيط عنه ان كان مركبا وان لم يحصل بقيت مثل ما كانت قبل الاجتماع فلا يكون الكل مؤثرا قال ويلزم منه ان يكون علة الحادث مركبة لوجوب حدوثها ايضا والا لكان صدور الحادث في وقت دون ما قبله ترجيحا من غير مرجح فلو كانت بسيطة لوجب لاجل حدوثها حدوث علتها ولاجل بساطتها بساطتها ولزم التسلسل الممتنع لتركبه من علل ومعلولات غير متناهية بخلاف ما لو كانت علة الحادث مركبة خارجية فانه لا يلزم التسلسل الممتنع لجواز تركبها من امرين قديم وحادث ويكون الحادث منهما شرطا بعدمه بعد وجوده في وجود الحادث المعلول عن العلة القديمة والشرط جاز ان يكون عدميا فلا يجتمع اذن امور موجودة معا ولها ترتب العلية والمعلولية الى غير النهاية قال ويلزم منه ان يكون كل حادث مركبا والا كانت علته بسيطة بل كل بسيط قديما ويلزم منه قدم النفس انتهى كلامه واعترض عليه شارح كتاب حكمة الاشراق بان ما ذكره منقوض تفصيلا واجمالا ومعارض اما الاول فلانه على تقدير ان لا يستقل واحد من اجزائه بالعلية يجوز ان يكون له تاثير في كل المعلول ولا يلزم منه خلاف المفروض لان المفروض عدم استقلاله بالتاثير لا نفس التاثير بل يجوز ان يكون تاثيره فيه موقوفا على غيره كما سبق اي في كلام الماتن في مثال تحريك جماعة من الناس حجرا واحدا قال ولا نم انه ان لم يحصل للاجزاء عند الاجتماع امر زائد هو العلة بقيت مثل ما كانت اذ لا يلزم من انتفاء امر زائد هو العلة انتفاء امر زائد هو شرط تاثيرها كالاجتماع فيما نحن فيه وعلى هذا لا يبقى الاجزاء مثل ما كانت ولا الكل غير مؤثر بل يكون مؤثر الحصول شرط تاثيره واما الثاني فلانه لو صح ما ذكره لزم التسلسل الممتنع لان الجزء الصوري من كل حادث مركب حادث لانه معه بالفعل بل بالزمان وهو ان كان بسيطا فهو المطلوب وان كان مركبا عاد الكلام ولا يتسلسل لاستحالة لا نهاية اجزاء الشيء بل ينتهي الى ما هو بسيط واذا كان حادث ما بسيطا فلو صح ما ذكره لزم من بساطته بساطة علته ومن حدوثه حدوثها ويلزم التسلسل الممتنع على ما عرفت واما الثالث فبان نقول ما ذكرتم وان دل على امتناع صدور البسيط عن المركب فعندنا ما يدل على جوازه لانه اذا ثبت حادث بسيط بما عرفت من الطريق فنقول لا بد من انتهاء علله الى ما هو مركب والا لزم التسلسل الممتنع لما مر غير مرة انتهى ما ذكره في ذلك الشرح واني ذكرت في الحواشي التي علقتها على ذلك الكتاب وشرحه بان كلام هذا القائل قوي جدا في جميع ما ذكره الا في قدم النفس بما هي نفس ولا يرد عليه شيء من الايرادات الثلثة التي اوردها ذلك العلامة اما النقض التفصيلي فالمنع الذي اشار اليه بقوله لجواز ان يؤثر الشيء في كل المعلول ولا يكون مستقلا بالتاثير بل يكون تاثيره فيه موقوفا على الغير كما في المثال المذكور الى اخره ساقط لا اتجاه له فان كل واحد من العشرة اذا كان مؤثرا في كل المعلول البسيط بشرط غيره على الاستقلال على ما جوزه لزم جواز ان يتحقق هناك علل كثيرة مستقلة بالتاثير مجتمعة وذلك واضح البطلان بيان الملازمة ان العلة ان كا

صورة المادة الكل والصورة المركبة مثل ع

كل واحدة من الاحاد بشرط النسعة الباقية وكانت الآحاد في درجة واحدة ونسبة واحدة في العلية والتاثير لزم ما ذكرناه وان كان واحد
منها بعينه هو المؤثر بشرط البواقي وذلك مع كونه ترجيحا بلا مرجح فالعلة الموجبة هي ذلك الواحد بعينه وهو خلاف المفروض وان كان
الاحاد مع وصف الجمعية هي العلة فوصف الجمعية محض اعتبار العقل اذا لم يكن معها جزء صوري في الخارج والكلام في الجزء الصوري
عايد كما ذكره المستدل فالاجتماع الذي ذكره او ما يجري مجراه ان كان اعتباريا محضا فلا تاثير له في حصول امر عيني خارجي وفي مثال التحريك
الثقيل بعدة رجال بمنع التحريك ببعضهم مما سناحله وان كان امرا موجودا فيكون حادثا فيعود الكلام في حدوثه وأما النقض
الاجمالي فجوابه انا نختار ان الجزء الصوري للمركب مركب ينتهي الى جزء بسيط لكن لا نم ان كل جزء من اجزاء الحادث يجب ان يكون حادثا
وجوده بحدوث زايد على هويته التجددية الاتصالية كما في اجزاء الزمان والحركة حتى يحتاج ذلك الجزء البسيط الحادث بذاته الى علة
حادثة بسيطة ليلزم منه التسلسل الممتنع وأما المعارضة فندفعه لو وقفها على حادث بسيط بتجدد وثبه على ذاته وهو في محل المنع
كما عرفت وستعلم تحقيق مستند هذا المنع وما ذكره هذا القائل المذكور من ان علة الحادث مركبة من جزء مستمر وجزء متجدد يكون
عدمه بعد وجوده علة لوجود الحادث موافق لما ذكره الحكماء في ربط الحادث بالقديم على طريقتهم بواسطة الحركة التي يكون حقيقتها
منتظمة من هوية متجددة عدم كل جزء منها شرط لوجود جزء حادث ومطابق ايضا لما حققناه وبرهنا عليه كما سيجيء بيانه
في اثبات حدوث العالم بجميع اجزائه من جهة اثبات جوهر متجدد الذات مقتضى الهوية الاتصالية التي كالحركة وهي الطبيعة السارية
في الاجسام لان حقيقتها باقية على نعت التجدد ملتئمة من اجزاء متصلة متكثرة في الوهم وجود كل منها يستلزم عدم الجزء السابق
وعدمه يستلزم وجود اللاحق وهذه الحالة ثابتة لها لذاتها من غير جعل جاعل وأما بطلان قوله بقدم النفوس فستعلم بيانه في مباحث
النفس انشاء الله من ان النفس بما هي نفس اي لها هذا الوجود التعلقي ليست بسيطة كما تصوره حتى تكون قديمة بل هي متعلقة الذات بجرم
طبعي حكمها حكم الطبيعة في انتظام حقيقتها من جهتين احديهما ما بالفعل والاخرى ما بالقوة **وهم وتحقيق عرشي**
ومما قيل في هذا المقام انه يجوز ان يكون للبسيط علة مركبة من اجزاء فان جزء العلة للشيء الوحداني لا اثر له بنفسه بل المجموع له اثر
واحد لا ان لكل واحد فيه اثرا فقد لا يكون لكل واحد اثر ولا يلزم ان يكون حكم كل واحد حكم على المجموع لانه لا يلزم من كون كل واحد من
اجزاء العشرة غير زوج ان لا يكون العشرة زوجا بل المجموع له اثر وهو نفس المعلول الوحداني وكما ان جزء العلة التي هي ذات اجزاء
مختلفة لا يستقل باقتضاء المعلول ولا يلزم ان يقتضي جزء المعلول فكذلك الاجزاء التي من نوع واحد فانه اذا حرك العشرة من الناس
حجرا حركة معينة في زمانها ومسافتها لا يلزم ان يقدر واحد منهم على تحريك ذلك الثقيل جزءا من تلك الحركة هو حصته منها بل ربما لا
يقدر على تحريك اصلا واذا لم يقدر على تحريكه على الانفراد مع تاثيره عند الانضمام الى الباقي علم منه ان وجود الواحد الذي هو جزء العلة
كعدمه عند الانفراد وليس كذلك عند الاجتماع هذا ما ذكره بعض الاعاظم قلت في الجواب تحقيقا للمقام ان المركب لا يخلو اما ان يكون له جزء
صوري او لم يكن وصورة الشيء هي تمام وجهة وجوده ووحدته وقد مر ان وجود كل شيء هو بعينه وحدته وما يكون وحدته ضعيفة كا
لعدد حتى يكون وحدته عين الكثرة والانقسام كان وجوده ايضا ضعيفا فالكثير بما هو كثير غير موجود بوجود اخر غير وجودات الاحاد
والمعدوم بما هو معدوم لا تاثير له ومثل ذلك الوجود اي الذي كالاعداد والمقادير كان تاثيره عين تاثير الآحاد والاجزاء فكل
موجود متاصل له وحدة حقيقية لا بد ان يكون وحدتها وحدة حقيقية اقوى من وحدة معلولها فكل مركب فرض كونه علة لموجود
وحداني فلا بد ان يكون له جزء صوري هو في الحقيقة علة اذا انفرد وهذا قوله بل المجموع له اثر واحد قلنا المجموع له اعتباران اعتبار
انه مجموع واعتبار انه آحاد فهو بالاعتبار الاول شيء واحد لكن جهة وحدته اما ان تكون اعتبارا غير حقيقي كوحدة العسكر مثلا او ما
ان يكون امرا حقيقيا كالصور النوعية للمركب العنصري ففي كون المجموع علة للاثر ثلثة احتمالات احدها ان يكون جهة التاثير
والعلية هي الاحاد والاجزاء فلا بد ان يكون لكل واحد منها اثر ويكون اثر المجموع مجموع اثر الآحاد والاجزاء والا فلا يكون للمجموع
اثر اصلا اذ ليس المجموع الا عين الآحاد ووصف الاجتماع ليس بامر زايد له تحقق في الواقع الا بمحض الاعتبار الذي لا اثر له والاحتمال
الثلاث ان يكون جهة التاثير هي الوحدة الجمعية الاعتبارية فالحكم فيه يجري مجرى الاول لان الوحدة هيهنا ضعيفة تابعة للكثرة
فلها اثر ضعيف تابع لاثار الكثرة والعمدة والاصل في المؤثرية هي الاحاد دون المجموع من حيث الوحدة الاجتماعية واما الاحتمال الثالث
فالحكم فيه على عكس ما سبق كتاثير المغناطيس في جذب الحديد وتاثير الدرياقات في دفع السموم فح كان المؤثر في الحقيقة هو شيئا

واحدا بما هو هو لا اجزاء فثبت ان علة الواحد واحد بالذات وان كان كثيرا من جهة اخرى واما مثال التحريك جماعة حجرا ثقيلا او رسو
السفينة المملوة من الحنطة في البحر مع ان بعض تلك الجماعة لا يقدر على تحريكه ولا الحبة الواحدة لها اثر في رسوبها فالحق فيه ان لكل
واحد من الآحاد والاجزاء اثرا ضعيفا في ذلك التحريك ولو في الاعداد وتحصيل الاستعداد باحالة المادة لكن يزول اثره بتخلل الزمان
بينه وبين اللاحق الاخر والتاثيرات المتلاحقة من المنفردات في التاثير يضمحل بتخلل الزمان بينها فلا يظهر اثر كل منها ولا اثر المجموع
لورود مضاد التاثير على كل منها حتى لو فرض احد كون تاثير كل منها وفعله سواء كان محسوسا او غير محسوس باقيا في المادة المنفعلة
عنها المتحركة بها بان لا يحول لك الاثر بتراخي الزمان يلزم ترتب الاثر عند الافتراق كترتبه عند الاجتماع من غير فرق لكن قد يزول
اثر كل من الاحاد عند لحوق الاخر فان كل فعل جسماني له زمان معين لا يمكن بقاؤه اكثر من ذلك الزمان طويلا كان او قصيرا كما نجد
اثر النار الضعيفة في تسخين الحديد بالحظة فلو فرض في مثال تحريك الرجال حجرا ثقيلا ابقاء اثر التحريكات وتلاحق تاثير كل منهم
تاثير صاحبه مع افتراقهم في الزمان كان التاثير المذكور المعين حاصلا عند تحريك الرجل الاخير اياه عند حصول المبلغ المذكور
من الاحاد ولو على التراخي فيرى عند ذلك رجلا واحدا كانه حرك بقوة نفسه الواحدة حجرا عظيما والحال انه قد تحرك بمجموع قوى
تلك الاشخاص فثبت ان الاجتماع في الزمان الواحد ليس محتاجا اليه لاجل حصول جهة الجمعية الاعتبارية بل لاجل انحفاظ آثار
الآحاد لئلا يزول بعضها عند حصول البعض الاخر ولا يمحو اثر كل واحد بانقضاء زمان تاثيره فتامل في هذا المقام لتعلم حقيقة
ما قررناه واوضحناه لتنفعك في كثير من المواضع كمسئلة كون القوى الجسمانية متناهي الفعل والانفعال وغير ذلك والله ولي
العصمة والالهام **فصل** ماهية الممكن بشرط حضور علتها الكاملة يجب وجودها وبشرط عدمها يمتنع وعند قطع النظر
عن الشرطين باقية على امكانها الاصلي فمن خواص الممكن صدق قسيميه عليه بالشرايط وليس لغيره من الجهات هذا ولا يجب للعلة
مقارنة العدم ولا من شرط تعلق الشيء بالفاعل ان يكون وجوده بعد العدم وكون الحادث مسبوقا وجوده بالعدم من لوازم المستند
الى نفس هويته من دون صنع الفاعل فيه فهنا له عدم سابق ووجود لاحق وصفة محمولة على الذات وهي كونها بعد العدم فالعدم
السابق مستند الى عدم العلة والوجود البعد انما هو من افاضة العلة وكون الذات بعد العدم ليس من الاوصاف الممكنة اللحوق
واللاحوق بالذات بما هي تلك الذات حتى يفتقر الى علة غير الذات اليس اذا فرضناها من الصفات الجوازية التي تلحق الموصوف بعلة
اخرى غير الذات وغير علة الذات فنفس الذات مع قطع النظر عن لحوق صفة الحدوث اما هي هوية امكانية مستندة للتعلق بالعلة
فيكون بذاتها من دون ان يكتنفها الحدث صادرة عن الفاعل فتحققت غير مخلوطة بالحدوث بل ازلي الوجود لعدم الواسطة في
فرض لحوق الحدوث بها بعلة اخرى يكون متناقضا ام هي بحسب نفس هويتها خارجة عن حد الامكان الى احد القسمين واما امكانها
من حيث اتصافها بصفة الحدوث فيكون الحادث واجب الوجود بذاته او ممتنع الوجود بذاته وهو فاسد ويلزم ايضا كونه بذاته
مر ممكن الوجود والعدم ثم يلحقها حدوث مقابلة بعلة فيعود المحذور السابق على وجه افحش ثم من البين انه لو فرض للحادث وجود
ازلي لم يكن هو بعينه هذا الكائن بعد العدم فقد امتنع بالنظر الى هذا الوجود الا ان يكون بعد العدم فهذا الوصف له بنفسه من
دون تاثير مؤثر فلا تاثير للفاعل الا في نفس الوجود مستمرا كان او منقطعا فالوجود وان لم يكن واجب الحصول للحادث لكن حصول
هذه الكيفية اعني الحدوث عند حصول الوجود له واجب ولا استبعاد في ان يكون اتصاف الشيء ببعض الصفات ممكنا الا انه متى
اتصف به يكون اتصافه بصفة اخرى عند ذلك واجبا والواجب لا علة له ولا يلزم من كون وجوده او عدمه ممكن ان يكون وان لا يكون
كون وجوده بعد العدم او عدمه بعد الوجود ممكن ان يكون وان لا يكون حتى ينسب الى سبب فلا سبب لكون وجوده بعد العدم وان
كان سبب لوجوده الذي كان بعد العدم وربما ظن قوم ان الشيء انما يحتاج الى العلة لحدوثه بمعنى ان علة افتقاره الى الفاعل
هي الحدوث فاذا حدث وجد فقد استغنى عن العلة وهذا ايضا باطل لانا اذا حللنا الحدوث بالعدم السابق والوجود اللاحق
وكون ذلك الوجود بعد العدم وتفحصنا عن علة الافتقار الى الفاعل اهي احد الامور الثلاثة ام امر رابع مغاير لها لم يبق من الاقسام
شيء الا القسم الرابع اما العدم السابق فلانه نفي محض لا يصلح للعلية واما الوجود فلانه مفتقر الى الايجاد المسبوق بالاحتياج الى
الموجد المتوقف على علة الحاجة اليه فلو جعلنا العلة هي الوجود لزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب واما الحدوث فلافتقاره الى
الوجود لانه كيفية وصفة له وقد علمت افتقار الوجود الى علة الافتقار بمراتب فلو كان الحدوث علة الحاجة يتقدم على نفسه

زائدة بمراتب فعلة الافتقار زائدة على ما ذكرت هذا ما ساسطره بطريقة القوم

فصل في ان البسيط الحق الذي لا تركيب فيه اصلا لا يكون علة لشيئين بينهما معية بالطبع البسيط اذا كان ذاته بحسب حقيقة البسيطة علة لشيء كانت ذاته محض علة ذلك الشيء بحيث لا يمكن للعقل تحليلها الى ذات وعلة لكون عليها الا بنفسها من حيث هي بل بصفة زائدة او شرط او غاية او وقت او غير ذلك فلا يكون مبدءا بسيطا بل مركبا فالمراد من البسيط المبدء ان حقيقته التي بها يتجوهر ذاته هي بعينها كونه مبدءا لغيره وليس ينقسم الى شيئين يكون باحدهما يتجوهر ذاته وبالاخر حصول شيء آخر عنه كما ان لنا شيئين نتجوهر باحدهما وهو النطق ونكتب بالاخر وهو صفة الكتابة فاذا كان كذلك وصدر عنه اكثر من واحد ولا شك ان معنى مصدر كذا غير معنى مصدر غير كذا فيتقوم ذاته من معنيين مختلفين وهو خلاف المفروض فافهم هذا ودع عنك الاطنابات التي ليس فيها كثيرة فائدة واياك ان تفهم من لفظ الصدور وامثاله الامر الاضافي الذي لا يتحقق الا بعد شيئين لظهور ان الكلام ليس فيها بل كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول فانه لا بد ان يكون للعلة خصوصية بحسبها يصدر عنها المعلول المعين دون غيره وتلك الخصوصية هي المصدرية في الحقيقة وهي التي يعبر عنها تارة بالصدور ومرة بالمصدرية وطورا بكون العلة بحيث يجب عنها المعلول وذلك لتعين الكلام عما هو المرام حتى ان الخصوصية ايضا لا يراد بها المفهوم الاضافي بل امر مخصوص له ارتباط وتعلق بالمعلول المخصوص ولا شك في كونه موجودا او متقدما على المعلول المتقدم على الاضافة العارضة لهما وذلك قد يكون نفس العلة اذا كانت العلة علة لذاتها وقد يكون زائدا عليها فاذا فرض العلة بما هي به علة بسيطا حقيقيا وبعكس النقيض كل ما كان معلوله فوق واحد ليس بعضها بتوسط بعض فهو منقسم الحقيقة اما في ماهيته او في وجوده

شك وازالة ومن اسخف ما عورض به البرهان المذكور قول بعض المعروفين بالفضل والذكاء ان المركز نقطة وهي نهاية جميع الخطوط الخارجة عنها الى المحيط ولم يلزم من تغاير مفهوم كون تلك النقطة نهاية لتلك الخطوط الكثيرة ان يكون النقطة مركبة من امور غير متناهية وبليته في السخافة والوهن قوله الوحدة المعينة اذا اخذت مع وحدة اخرى حصلت الاثنوة لتلك الجملة ثم اذا اخذت مع وحدة اخرى حصلت الاثنوة لجملة اخرى فيلزم من تغاير المجموعين ان تصير الوحدة الماخوذة فيهما جميعا اثنين وكان هذا القائل لم يتيسر له فهم كون البسيط الحقيقي مبدءا ولا امكن له تصور معناه فضلا عن اثباته او نفيه وكتب الشيخ الرئيس الى بهمنيار لما طلب عنه البرهان على هذا المطلب لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامرين كا و ب مثلا كان مصدر ا لا ولما ليس ا لان ب ليس ا فيلزم اجتماع النقيضين قال الامام الرازي نقيض صدور ا لا صدور ا لا صدور لا ا اعني صدور ب كما ان الجسم اذا قبل الحركة والسواد ليس بحركة فيكون الجسم قد قبل الحركة وما ليس بحركة ولا يلزم التناقض من ذلك فكذا فيما قالوه والشيخ قد نص على هذا في قاطيغورياس الشفاء بقوله ولكن قولنا انه في الحرارة وليس فيه رائحة هو قولنا فيه رائحة وفيه ما ليس برائحة فان في الاول القولان لا يجتمعان وفي الثاني يجتمعان قال ومثل هذا الكلام في السقوط اظهر من ان يخفى على ضعفاء العقول فلا ادري كيف اشتبه على الذين يدعون الكياسة والعجب ممن يفني عمره في تعليم المنطق وتعلمه ليكون له آلة عاصمة لذهنه عن الغلط ثم لما جاء الى المطالب الشريفة اعرض عن استعمال تلك الآلة حتى وقع في اغلاط التي يضحك منه الصبيان اقول ان ما ذكره ايضا يدل دلالة واضحة على ان هذا الجليل القدر ما تصور معنى الواحد الحقيقي وكونه مبدءا لشيء وان مثل كما قال الشيخ فيمن ادعى انه يتكلم بالمنطق مع قدوة الحكماء ارسطاطاليس وهو واضعه ان هذا الرجل يتمنطق على المشائين فهو ايضا يتمنطق على مثل الشيخ الرئيس افضل الفلاسفة ليس ذلك منه غباوة وضلالا وحمقا وسفاهة فانا قد قررنا ان المصدرية بالمعنى المذكور بعض هوية العلة البسيطة والهوية من حيث هي ليست الا هي فاذا كان البسيط الحقيقي مصدرا لا مثلا ولما ليس ا مثلا كانت مصدريته لما ليس ا غير مصدريته لا التي هي نفس ذاته فيكون ذاته غير ذاته وهذا هو التناقض واما ما ذكره العلامة الدواني في تتميم كلام الشيخ ان صدور لا ا ليس صدور ا فهو لا صدور ا فما اتصف بصدور لا ا فقد اتصف بلا صدور ا فاذا كان له حيثيتان جاز ان يكون متصفا من حيثية بصدور ا ومن حيثية اخرى بلا صدوره من غير تناقض اما اذا لم يكن له الا حيثية واحدة لم يصح ان يتصف بهما للزوم التناقض وتفصيله ان اتصاف الشيء بامر هو لا اتصافه بآخر فهو من حيث الاتصاف بذلك الشيء لا يتصف بغيره فلا يجوز اجتماعهما من حيثية واحدة وفيه بحث اما اولا فلان اجتماع النقيضين في ذات واحدة مستحيل سواء كان من جهتين او من جهة واحدة وشرائط التناقض ووحداته مشهورة ولم يشترط احد في التناقض كون الموضوع واحدا حقيقيا واما ثانيا فلانا لا نسلم ان اتصاف الشيء بامر هو بعينه لا اتصافه باخر غاية الامر انه لا يصدق عليه اتصافه باخر ولا يلزم منه ان يصدق عليه لا اتصافه باخر واما ثالثا فلان التناقض باجتماع كل

مفهومين

مفهومين متخالفين كالوجود ونقيضه في موضوع واحد من جهة واحدة لجريان خلاصة الدليل فيه فيلزم كون الاتصاف بهما اتصافا لم يقل به احد واما رابعا فلان نقائض المعاني المصدرية والروابط من المفهومات التي من شانها الحمل على الذوات اشتقاقا لا مواطاة انما تعتبر بحسب هذا الحمل فنقيض صدور ا من العلة رفع صدوره عنها لا لا صدوره كما ان نقيض وجود الشيء اي كونه موجودا عدمه لا لا وجوده وان كان كل من اللاصدور واللاوجود نقيضا لنفس الصدور والوجود محمولا على لكن لا ضير في اتصاف الموضوع بهما على هذا الوجه لانهما ليسا متناقضين بحسب الحمل المذكور ولا يشتبه عليك ان هذا البحث غير وارد على ما حررناه بالحجة وحققنا الصدور من انه ليس المراد منه المعنى المصدري بل هو عبارة عن نفس الذات في العلة البسيطة كما لا يخفى على البصير المحدق والزكي المدقق وسنعيد الى هذا المقام في الربوبيات بزيادة تحقيق وتنقيح

فصل في ان المعلول الواحد هل يستند الى علل كثيرة اما الواحد الشخصي فمن المستحيل استناده الى علتين مستقلتين مجتمعتين او متبادلتين تبادلا ابتدائيا او تعاقبيا وجه الاستحالة في الكل انهما اما ان يكون لخصوصية كل منهما او واحد منهما مدخل في وجود المعلول فيمتنع وجوده بالاخرى بالضرورة بل وجب وجوده بمجموعهما واما ان لا يكون لشيء من الخصوصيتين مدخل في ذاته فكانت العلة بالحقيقة هي القدر المشترك والخصوصيات ملغاة فيكون العلة على التقديرين امرا واحدا ولو بالعموم وما قيل من ان العلة يجب ان يكون اقوى تحصلا واشد وحدة من المعلول فالمراد منها العلة الفاعلية دون الضمائم والشرائط والمعدات فان الشيخ الرئيس بعد ما حقق في بحث التلازم بين الهيولى والصورة في الهيات الشفاء ان الصورة من حيث هي صورة ما شريكة العلة الهيولى لا من حيث انها صورة معينة قال لقائل ان يقول مجموع تلك العلة والصورة ليس واحدا بالعدد بل واحد بالمعنى العام لا يكون علة للواحد بالعدد ولمثل طبيعة المادة فانها واحدة بالعدد فنقول انا لا نمنع ان يكون الواحد بالمعنى العام المستحفظ بوحدة عموم بواحد بالعدد علة للواحد بالعدد وهناك كذلك فان الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد وهو المفارق فيكون ذلك الشيء موجبا للمادة ولا يتم ايجابها الا بامور مقارنة ايها كانت انتهى وبوجه آخر اذا كان كل منهما او واحد منهما مستقلة بالتاثير كان المعلول معها واجب الوجود والواجب يستحيل تعلقه بالغير فهو مع كل واحدة منهما يمتنع افتقاره الى الاخرى فيمتنع افتقاره اليهما مع انه واجب الافتقار اليهما هف واما الواحد النوعي فالصحيح جواز استناده الى المتعدد كالحرارة الواقعة احديها بالحركة واخرى بالشعاع واخرى بالغضب واخرى بملاقاة النار والدليل المذكور غير جار فيه وقد يكون لاشياء كثيرة لازم واحد واللازم معلول للملزوم كيف وطبايع الاجناس لوازم خارجية للفصول والجنس انما يتقوم في الوجود بالفصل المقسم كما علمت وكذا الامكان بين الممكنات المختلفة الماهيات والزوجية بين الاربعة والستة وهما نوعان من العدد وكذا غيرهما من مراتب الازواج وكيف الاختلاف حكم واحد مشترك عرضي بين المختلفات وكل عرضي معلل بمعروضاته وما ظن ان العلل المختلفة لا بد لها من اشتراك في وصف عام يكون جهة استناد ذلك المع اليها فهو غير مستقيم فانا ننقل الكلام الى تلك الجهة المشتركة فان لزومها ان لم يكن لجهة اخرى مشتركة فذلك هو المط والا لزم التسلسل في الجهات الاشتراكية فان قلت المعلول اما ان يفتقر لماهيته الى علة معينة فاستحال استناده الى غير تلك العلة وان لم يفتقر اليها لماهيته كان غنيا عنها لذاته والغني عن شيء لذاته لا يكون معلولا له قلت المعلول من حيث امكانه لذاته يفتقر الى علة ما لا الى علة معينة لكن استناده الى العلة المعينة لامر يعود الى العلة لان ذات العلة لما هي هي مقتضية لذلك المعلول فالافتقار المطلق من جنب المعلول وتعيين العلة من جانبها

فصل في احكام العلة الفاعلية قد علمت ان كل علة مقتضية فهي مع معلولها لكن كثيرا ما يقع الاشتباه من اهمال الحيثيات او عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض فما قيل ان الفاعل قد يتقدم على المعلول فليس المراد منه الفاعل بما هو فاعل بل ذاته باعتبار آخر غير الجهة التي يكون بها الفاعل فاعلا والفاعل ايضا قد يكون بالذات مثل الطبيب للعلاج وقد يكون بالعرض اما لانه مصحوب بما هو فاعل حقيقة كما يقال الكاتب يعالج فان المعالج بالذات هو من حيث انه طبيب واما لان معلوله بالذات امر آخر يلزمه شيء فنسب الى ذلك الفاعل بالعرض كالتبريد المنسوب الى السقمونيا لانه يبرد بالعرض وفعله بالذات استفراغ الصفراء ويتبعه نقصان الحرارة ومن هذا القبيل كون الطبيب فاعلا للصحة وكون مزيل الدعامة علة لسقوط الحائط فان معطي الصحة مبدء اجل من الطبيب ومبدء الانحدار الثقل الطبيعي للسقف وكذا الحكم في احالة النار ما يجاورها تسخينا وطرح البذر في الارض والفكر في المقدمات وسائر ما يشبه هذه الاشياء فان هذه ليست عللا بالحقيقة والغلط الذي وقع لهم في عدم وجوب كون العلة

مع المعجث وجد وا الابن يبقى بعد الاب والبناء بعد البناء والسخونة بعد النار انما نشأ من اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فان
فان البناء حركته علة لحركة اللبن ما ثم سكونه علة لسكون ذلك اللبن وانتهاء تلك الحركة علة لاجتماع مادة وذلك الاجتماع علة للشكل
ما ثم انحفاظ ذلك الشكل فيما يوجبه طبيعة اللبن من الثبات على نحو من الاجتماع وكذا الاب علة لحركة المنى الى الرحم واما تصويره جنينا
وبقاؤه حيوانا فعلة واهب الصور وكذا النار ليست علة للسخونة بل لان تبطل البرودة المانعة لحصول السخونة واما حصول السخونة
في الماء واستحالته الى النار فبالفاعل الذي يكسو العناصر صورها وسنبرهن ان علة كل جسم امر عقلي بالضرورة وكيف يكون نار
علة لوجود نار ولا نار حجيا بنية احق بان تكون متقدمة بالعلية من نار اخرى كذلك وبالجملة فكل نوع امكاني متفق الافراد في المعنى
النوعي الغير المتفاوت فيها لم يكن لها بد من وجود علة خارجة عن النوع فقد ثبت ان العلل السابقة ليست عللا بالذات فهي معدات
ومعينات وبالجملة علل بالعرض فالفاعل بالحقيقة مبدء الوجود ومفيده كما في عرف الالهيين واما ما يطلق عليه الفاعل في
الطبيعيات مما لا يفيد وجودا غير التحريك فقد دريت ان مثل هذه العلة تكون معدة وليست علة بالذات فالجسم لاشتماله على الهيولى
التي هي محض القوة والفاقة لا يكون علة لوجود وكذا الصورة اذ لا وجود لها من دون الهيولى والايجاد يتوقف على الوجود فلو كان
الجسم او صورته علة لوجوده لكان العدم مفيدا للوجود فلا استقلال لهذه الاشياء في الايجاد بل الحق ان نسبة الايجاد اليها
لو صحت فهي تكون لامداد علوي وانما هي روابط ومصححات للوجود واذ قد علمت ان وجود المعلول لا يساوي وجود العلة اذ وجودها
بنفسها ووجود المعلول من وجودها فيكون للعلة اختصاص وجوب في ذاته ومن حيث لم يضف الى المعلول والمعلول ليس يجب الا اذا
كان مضافا الى العلة فالعلة بهذا النحو من المعلول فتبين من ذلك ان العرض لضعف وجوده لا يكون علة لوجود الجوهر لتاخره
في الوجود عن الجوهر وان الموجودات المركبة لا تكون علة للبسائط لتقدم البسيط على المركب فلا يكون جسم علة لعقل او نفس ولا
محسوس علة لمعقول ولا المتعلق علة للمفارق اذ العلة يجب ان يكون حظها من الوجود اوكد من المعلول **وهم وتنبيه**
ما اشد في البطلان واعرق في الهلاك والفساد من جملة الاراء الخبيثة والعقائد الردية المهلكة للنفوس معتقدها اعتقاد من يتوهم
ان العالم مستقل بذاته مستغن في وجوده عن قيض باريه عليه بالحفظ والادامة والامساك والابقاء فان هذا الاعتقاد مع بطلانه
وفساده كما علمت يضر صاحبه في المعاد ويبقى ظنه بباريه دائما ويوجب ان يكون معرضا عن ربه ناسيا ذكره غافلا عن عبادته مشغولا
بما سواه من اغراض دنياه ويمكن له فيها وملكه بها واخلده الى الارض فهو لا يذكر ربه الا ناسيا ولا يدعوه الا لاهيا ولا يسأله
الا بطرا او رئاء او مضطرا عند الشدائد والمصائب والضراء على كره منه وحيرة وضلال كما نشاهد من اكثر الناس الذين قد رسخ في
طبايعهم هذا الراي وان لم يصرح به فهم عن ربهم لمحجوبون طول عمرهم وببارئهم جاهلون لا يعرفون حق معرفته فهم في عمى وضلال
في هذه الدنيا وفي الاخرة اعمى واضل سبيلا واما من اعتقد ما بازاء هذا الاعتقاد للموحدين القائلين بان العالم محدث مخترع
مطوي في قبضة باريه يحتاج اليه في بقائه ويفتقر اليه في دوامه لا يستغني عنه طرفة عين وامتداد الفيض عليه لحظة فلحظة آنا
فآنا بل فيضه امر واحد متصل لو منع العالم ذلك الفيض والحفظ والامساك طرفة عين لتهافتت السموات وبادت الافلاك وتساقطت
الكواكب وعدمت الاركان وهلكت الخلائق ودثر العالم دفعة واحدة بلا زمان كما ذكره في قوله ان الله يمسك السموات والارض
ان تزولا ولئن زالتا ان امسكهما من احد من بعده وقوله والارض جميعا قبضته يوم القيمة والسموات مطويات بيمينه فهذا من
احدى الاراء الجيدة والاعتقادات الصحيحة المنجية للنفوس من عذاب الابدان المحيية لها من موت الزخارف فان من يعتقد هذا
الراي يكون دائما متعلق القلب به معتصما بحبله متوكلا عليه في جميع احواله مسندا ظهره اليه في جميع متصرفاته داعيا له في
كل اوقاته سائلا اياه حوائجه مفوضا اليه سائر اموره فيكون له قربه اليه وحيوة لنفسه وهدوة لقلبه ونجاة من المهالك
تمثيل تنبيهي فاذن ما اسهل لك ان تنتفض ان وجود العالم عن الباري جل ثناؤه وعظم كبرياؤه ليس كوجود الدار
عن البناء وكوجود الكتابة عن الكاتب الثابت العين المستقل بذاته المستغني عن الكاتب بعد فراغه لكن كوجود الكلام عن المتكلم
ان سكت بطل وجود الكلام بل كوجود ضوء الشمس في الجو المظلم الذات ما دامت الشمس طالعة فان غابت الشمس بطل وجدان
الضوء من الجو لكن شمس الوجود يمتنع عليه العدم لذاته وكما ان الكلام ليس جزء المتكلم بل فعله وعمله اظهره بعد ما لم يكن فعل
وكذا النور الذي يرى في الجو ليس هو بجزء للشمس بل هو انبجاس وفيض منها فهكذا المثال والحكم في وجود العالم عن الباري جل

ثناؤه ليس بجزء من ذاته بل فضل وفيض يتفضل به ويفيض ولا ينبغي ان يتوهم متوهم ان وجود العالم عن الباري تعالى يكون طبعا بلا اختيار منه
كوجود الضوء من الشمس في الجو طبعا بلا اختيار منها ولو يقدر ان يمنع نورها وفيضها لانها مطبوعة على ذلك لان الباري تعالى كما يتضح
في مقامه مختار في فعاله بنحو من الاختيار اجل وارفع مما يتصوره العوام مثل المتكلم القادر على الكلام ان شاء تكلم وان شاء سكت فهكذا حكم
ايجاد العالم واختراعه من الباري ان شاء افاض جوده وفضله واظهار حكمته وان شاء امسك عن الفضل والجود كما ذكر في آية امساك
السموات والارض **ذكر وتلويح** قد اشتهر من الفلاسفة الاقدمين ان المؤثر في الوجود مطلقا هو الواجب تعالى والبقية كله
من عنده وهذه الوسائط كالاعتبارات والشروط التي لابد منها في ان يصدر الكثرة عنه تعالى فلا دخل لها في الايجاد بل في الاعداد وربما
احتج عليه بعضهم بما حاصله ان الذي هو بالقوة سواء كان عقلا او جسما لا يفيد وجودا اصلا والا لكان للعدم الذي هو القوة
اشتراط في اخراج الشيء من القوة الى الفعل فيكون العدم جزء علة الوجود وهو محال فلا يصح افادة الوجود الا ممن هو بريء من القوة من
جميع الوجوه وهو الواجب وجوده لا غير وهذه الحجة وان استحسنها الجمهور لكن يرد عليه ان الامكان المعبر عنه بالقوة وان كان امرا
ثابتا للممكن الوجود باعتبار ذاته من حيث هو لكنه غير ثابت له في نفس الامر بل الثابت له فيها انما هو الفعلية والوجوب بجعل الفاعل
اياه وذلك الاعتبار ايضا وان كان في مرتبة من مراتب الواقع لكن لا يوجب اتصاف الموجود به في الواقع لان الواقع اوسع من تلك المرتبة
والسر فيه ان الامكان الذاتي امر عدمي هو سلب ضرورة الطرفين عن نفس الذات الموصوفة بضرورة احدهما في الواقع واتصاف الشيء
بامر عدمي في نحو من انحاء الواقع لا يوجب اتصافه بذلك الامر في الواقع هذا بخلاف الامر الوجودي فان الاتصاف به في مرتبة يوجب
الاتصاف به في الواقع فان زيدا مثلا اذا كان متحركا في مكان من الامكنة كالسوق مثلا يصدق عليه انه متحرك في الواقع ولا يصدق
عليه انه ساكن باعتبار عدم حركته في البيت بل اذا لم يكن متحركا اصلا نظير هذا ما قالوه من ان تحقق الطبيعة بتحقق فرد ما وعدمها بعدم
جميع الافراد ثم لم يظهر مما ذكره امتناع كون بعض الممكنات كالعقل مفيدا للوجود ولا يلزم منه شركة العدم والقوة في افادة الوجود
والتحصيل وايضا هب ان الامكان للممكن صفة ثابتة له في الواقع لكن لا يلزم من ذلك انه اذا كان فاعلا لشيء يكون فاعلا له بحيثية
كونه ممكنا بل الفاعلية له بحيثية وجوده كما ان اللونية للحيوان مثلا لا مدخل لها في تحريكه واحساسه ولو سلم ان فاعليته لا تحصل الا
بامكانه لكن لا يلزم كونه جزء المفيد الوجود بل ربما يكون شرطا وخارجا كما ان مدخلية الهيولى في تاثير الصورة عند من يجوز ان يكون لها
تاثير انما هي لتعيين وضع الصورة وتخصيص اثرها بها الا ان تكون المادة هي الفاعلة القريبة كيف ولو لم يكن عندهم مدخلية للا مكان
ولو شرطا لانتقضت قاعدتهم في صدور الافلاك عن العقول بواسطة جهة الامكان والامكان عدمي فاين التخلص من واسطة
الامكان ثم الامكان وان كان صفة ثابتة للممكن لكن ليس ذات الممكن وحقيقته محض حيثية الامكان حتى لا يكون لها حيثية اخرى
سوى كونه ممكنا وخصوصا عند المشائين القائلين بان الوجودات العارضة لها حقايق متخالفة الذوات المشتركة في مفهوم شامل
عرضي فكيف يلزم من نفي وساطة الامكان نفي وساطة الوجود فلا يمكن التمسك في اثبات هذا المطلب الشريف بتلك الحجة
الضعيفة واما ما ذكره صاحب الاشراق في الهياكل بقوله والجواهر العقلية وان كانت فعالة الا انها وسائط جود الاول وهو الفاعل
وكما ان النور القوي لا يمكن النور الضعيف من الاستقلال بالانارة فالقوة القاهرة الواجبة لا تمكن الوسائط لوفور فيضه
وكمال قوته وفي حكمة الاشراق بقوله وكما لم يتصور استقلال النور الناقص بالتاثير في مشهد نور يقهره دون غلبة التام عليه في نفس ذلك
التاثير فنور الانوار هو الغالب مع كل واسطة والمحصل فعلها والقائم على كل فيض فهو الخلاق المطلق مع الواسطة ودون الواسطة
ليس شان ليس فيه شانه فهو وان كان في القوة والمتانة اقوى من الحجة السابقة عند العالم بقواعد حكماء الفرس والاقدمين بل
يمكن تتميمه بقواعد اشراقية لكن بحسب ظاهر الامر فاعلى لا يجوز الاكتفاء به في اسلوب المباحثة والمناظرة ولنا بفضل الله والهامه برهان
حكمي على هذا المقصد العالي ستطلع عليه ان شاء الله تعالى **تعقيب واشارة** الفاعل الناقص يحتاج الى الحركة والآلات حتى يوجد
ما في نفسه حاصلا في المادة والفاعل الكامل هو الذي يتبع الصورة الموجودة في ذاته وجود الصورة في مادتها ثم اذا ثبت ان للوجود
فاعل اول ومبدء اعلى بحيث لا يكون اتم من وجوده وجود ولا في مرتبة وجوده وجود لا يمكن ان يكون له مادة ولا موضوع ولا صورة
ولا فاعل ولا غاية لان هذه الاشياء تسقط اوليته وتفرده وعلم من هذا ان وجود ما يوجد عنه انما هو على محض فيض وجوده لوجود
ما سواه مع علمه ورضاه ولا يفيده وجود ما يوجد عنه كمالا او كرامة او لذة او بهجة او نفعا او تخلصا من مذمة او غير ذلك من المنافع

لكونه غنيا عما عداه فلذلك وجوده الذي به يجوهر ذاته هو بعينه وجوده الذي به يحصل منه غيره بل هما هناك ذات واحدة وحيثية
واحدة لا انه ينقسم الى شيئين يكون باحدهما يجوهر ذاته وبالاخر حصول شيء اخر عنه كما ان لنا شيئين نتجوهر ونتذوت باحدهما وهو
النطق ونكتسب بالاخر وهو صناعة الكتابة وبالجملة لا يحتاج الفاعل الاول في ان يفيض عنه شيء الى شيء غير ذاته صفة كان او حركة او آلة كما
يحتاج النار في احراقه لشيء الى صفة هي الحرارة والشمس في اضائتها اطراف الارض الى الحركة والنجار في نحت الباب الى الفاس ولا يمكن ان يكون
له في فعله عائق او شرط منتظر **افادة تفصيلية** اصناف الفاعل ستة الاول ما بالطبيعة وهو الذي يصدر عنه
فعل بلا علم منه ولا اختيار ويكون فعله ملائما لطبيعته والثاني ما بالقسر وهو الذي يصدر عنه فعل بلا علم منه ولا اختيار
ويكون فعله على خلاف مقتضى طبيعته والثالث ما بالجبر وهو الذي يصدر عنه فعله بلا اختياره بعد ان يكون من شانه اختيار
ذلك الفعل وعدمه وهذه الاقسام الثلاثة مشتركة في كونها غير مختارة في فعلها وفي ان فاعليتها على سبيل التسخير والاستخدام
من الغير اياها سواء كان تسخير المسخر القاهر واستخدام المستخدم العالي اياها في الفاعلية ايضا على هذه الطريقة او على طريقة الارادة
والاختيار واستخدام النفس الناطقة لبعض القوى لفعالة البدنية في افاعيلها من قبيل الثاني كالحركات الاينية وغيرها
الصادرة عن القوى العضلية بتوسط الجوارح والاعضاء وهذه القوى في العالم الصغير الانساني بمنزلة الاشخاص الحيوانية في
العالم الكبير واستخدامها لبعضها من قبيل الاول كالحركات الصادرة عن القوى الغاذية والمنمية وكحركات النبض والانبساط و
الغضب والشهوة التي موضوعاتها الاجسام اللطيفة من الاخلاط والارواح ومباديها القوى المستعلية النفسانية وهذه المبادي
في عالمنا الصغير كالحركات السماوية المسخرة لعالم الامر في العالم الاعلى فكما انهم لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون فكذلك
نظيرتهم في طاعة النفس الناطقة وكما ان اشخاص الناس منهم من عصى ما امر الله على السنة رسله في كتبه ومنهم من اطاع فكذلك نظيرتها
من القوى في طاعة النفس وعصيانها فيما تامرها به وتنهيها عنه والرابع ما يكون بالقصد وهو الذي يصدر عنه الفعل مسبوقا بارادة
المسبوقة بعلمه المتعلق بغرضه من ذلك الفعل ويكون نسبة اصل قدرته وقوته من دون انضمام الدواعي والصوارف الى فعله وتركه
في درجة واحدة والخامس هو الذي يتبع فعله علمه بوجه الخير فيه بحسب نفس الامر ويكون علمه بوجه الخير في الفعل كافيا لصدوره عنه من غير
قصد زائد على العلم وداعية خارجة عن ذات الفاعل ويقال له الفاعل بالعناية في عرف المشائين والسادس هو الذي يكون علمه بذاته
الذي هو عين ذاته سببا لوجود فاعيله التي هي عين علومه ومعلوماته بوجه اي اضافة عالميته بها هي بعينها نفس افاضته لها من غير
تعدد ولا تفاوت لا في الذات ولا في الاعتبار الا بحسب اللفظ والتعبير وهذه الثلاثة الاخيرة مشتركة في كون كل منها فاعلا بالاختيار
وان كان الاول منها مضطرا في اختياره لان اختياره حادث فيه بعدما لم يكن ولكل حادث محدث فيكون اختياره عن سبب مقتض
وعلة موجبة فاما ان يكون ذلك السبب هو او غيره فان كان غيره فثبت المدعى وان كان هو نفسه فاما ان يكون سببيته بالاختيار
باختياره او لا فعلى الاول يعود الكلام ويتجر الى القول بالتسلسل في الاختيارات الى غير النهاية وعلى الثاني يكون وجود الاختيار فيه
لا بالاختيار فيكون مضطرا او مجبورا على ذلك الاختيار من غيره فينتهي الى الاسباب الخارجة عنه وينتهي بالاخرة الى الاختيار الازلي
الذي اوجب الكل على ما هو عليه بمحض الاختيار من غير داع زائد ولا قصد مستانف وغرض عارض فاذ علمت اقسام الفاعل فاعلم انه
ذهب جمع من الطبيعية والدهرية خذلهم الله تعالى الى ان مبدا الكل فاعل بالطبع وجمهور الكلاميين الى انه فاعل بالقصد والشيخ
الرئيس وفاقا لجمهور المشائين الى ان فاعليته للاشياء الخارجية بالعناية وللصور العلمية الحاصلة في ذاته على رايهم بالرضا وصاحب
الاشراق تبعا لحكماء الفرس والرواقيين الى انه فاعل للكل بالمعنى الاخير وسيتحقق لك في مستانف الكلام من الاصول الايمانية انه
ان فاعل الكل لا يجوز اتصافه بالفاعلية باحد الوجوه الثلاثة الاول وان ذاته ارفع من ان يكون فاعلا بالمعنى الرابع لاستلزامه
مع قطع النظر عن الاضطرار التكثر بل التجسم تعالى عن ذلك علوا كبيرا فهو اما فاعل بالعناية او بالرضا وعلى اي الوجهين فهو فاعل
بالاختيار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل لا بالايجاب كما توهمه الجماهير من الناس فان صحة الشرطية غير متعلقة بصدق شيء من
مقدمها وتاليها بل وجوبه او كذبه بل امتناعه الا ان الحق هو الاول منهما فان فاعل الكل كما سيجيء يعلم الكل قبل وجودها بعلم هو
عين ذاته فيكون علمه بالاشياء الذي هو عين ذاته منشا لوجودها فيكون فاعلا بالعناية **تمثيل** اصناف الفاعلية
المذكورة وانحاؤها الستة المسفورة متحققة في النفس الادمية بالقياس الى افاعيلها المختلفة فان فاعليتها بالقياس الى تصوراتها

وتوهماتها بالرضا وكذا بالقياس الى قواها الجزئية المنبعثة عن ذاتها المستعملة اياها المستخدمة لها كوهمها وخيالها فان النفس
تستخدم المتفكرة في تفصيل الصور الجزئية وتركيبها حتى ينتزع الطبايع من الشخصيات ويستنبط النتائج من المقدمات وليس لتلك
القوى ادراك ذواتها لكونها جسمية والتجسم من موانع الادراك كما ستعلم على ان الوهم الذي هو رئيس سائر القوى ينكر نفسها فكيف
حال سائر المدارك الجزئية والاستخدام لا يتم الا بادراك جزئي لما يستخدم وما يستخدم فيه فالنفس تدرك تلك الالات المنبعثة
عنها بنفس ذاتها المدركة ذواتها المدركة لا بادراك تلك القوى لذواتها كما علمت ولا بادراك آلة اخرى اذ لا آلة للآلة وفاعليتها
بالقياس الى ما يحصل منها بمجرد التصور والتوهم بالعناية كالسقوط من الجدار المرتفع الحاصل منها من تخيل السقوط والعقص الحاصل
من جرم اللسان المعصر للرطوبة من تصورها الشيء الحامض وفاعليتها بالقياس الى ما يحصل منها بسبب نواحث الوازع عنها الداعية
لها الى تحصيل اغراضها واستكمالها بها بالقصد كالكتابة والمشي وغيرهما وفاعلية النفس الصالحة الخيرة لفعل القبايح كفعل الزنا
وشهادة الزور والكذب على الله بالجبر وفاعليتها لحفظ المزاج وافادة الحرارة الغريزية في البدن والصحة وساير ما اشبهها بالطبع
وفاعليتها للحرارة الحمائية والمرض والسمن المفرط والهزال بالقسر **فصل** في ان المعلول من لوازم ذات الفاعل التام بحيث لا
يتصور بينهما الانفكاك بيانه ان الفاعل اما ان يكون لذاته مؤثرا في المعلول او لا يكون فان لم يكن تاثيره في المعلول لذاته بل لا بد
من اعتبار قيد اخر مثل وجود شيء وصفة او ارادة او آلة او مصلحة او غيرها لم يكن ما فرض فاعلا فاعلا بل الفاعل انما هو ذلك المجموع ثم
الكلام في ذلك المجموع كالكلام في المفروض اولا فاعلا الى ان ينتهي الى امر يكون هو لذاته وجوهره فاعلا فاعليته كل فاعل تام
الفاعلية بذاته وسنخه وحقيقته لا بامر عارض له فاذا ثبت ان كل فاعل تام فهو بنفس ذاته فاعل وبهويته مصداق للحكم عليه بالاقتضاء
والتاثير فثبت ان معلوله من لوازمه الذاتية المنتزعة عنه المنتسبة اليه بسنخه وذاته ولقائل ان يقول فيجب على ما ذكرت ان يحصل من
العلم بالعلة الفاعلية العلم بالمعلول ويلزم على هذا انا اذا عرفنا حقيقة شيء من الاشياء ان نعرف لازمه القريب ومن لازمه القريب لازمه
الثاني ومن الثاني الثالث حتى نعرف جميع لوازمه في آن واحد وما من شيء الا وله لازم وللازمه لازم وللازم لازمه ايضا لازم الى غير
النهاية فيلزم للنفس ادراك الامور الغير المتناهية دفعة واحدة وذلك بين الفساد وحله من وجوه الاول انا وان سلمنا ان العلم
بحقيقة شيء يستلزم العلم بلوازمه الذاتية كما هو مقتضى القاعدة المذكورة لكن لا نم ان لكل شيء لازما حتى يلزم من ادراك شيء واحد ادراك
امور غير متناهية ونحن لا نعرف من الحقايق الا صفاتها ولوازمها الاخيرة واثارها الفاصية دون انفسها ومباديها واسبابها القصوى
لا يقال ان تلك الصفات كما هي لازمة لتلك المهيات فتلك المهيات ايضا لازمة لتلك الصفات فاذا ساعدتم على معرفة الصفات
لزمكم ان يكون العلم بها مقتضيا للعلم بتلك المهيات ثم يكون العلم بتلك المهيات علة للعلم بساير الصفات لانا نقول من الجايز
ان يكون الصفات لازمة للموصوفات بلا عكس كلي فان الزوايا الثلث من المثلث يلزمها ان تكون مساوية لقائمتين وتساوي لقائمتين
لا يلزمه الزوايا الثلث من المثلث كالزاويتين اللتين من جنبي خط مستقيم قام على مثله فانهما متساويتان لقائمتين مع عدم المثلث
وزواياه لا يقال ان من المستبين عند الحكماء ان علمنا بنفسنا هو نفس نفسنا فاذا علمنا بحقيقة نفسنا حاضرا ابدا فيجب ان نعرف جميع
صفات نفسنا ولوازمها واثارها من قواها وشعبها ومن جملة لوازمها استغنائها عن البدن وامتناع قدمها وفسادها فيجب
ان يكون العلم بهذه الاحوال بعينها حاصلا من غير نظر وكسب لانا نقول اللوازم على ضربين لوازم اعتبارية ولوازم غير اعتبارية ومعنى
الاعتبارية هاهنا ما لا يكون لها ثبوت الا في الذهن وعند اعتبار العقل اياها وهذا مثل كون النفس قائما بذاته غنيا عن الموضوع
وكونها مما كان حادثا باقيا بعد خراب البدن فان بعض هذه الصفات كالغنى والتجرد عبارة عن سلب شيء عنها والسلوب لو كانت
ثابتة لكان لشيء واحد صفات غير متناهية لاجل سلوب غير متناهية عنه لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية فيقضي على لا غير متناه كل
وبعضها كالامكان والحدوث والبقاء مما يتكرر نوعه اذا اعتبر كونه ثابتا في الخارج فينجر الى التسلسل فان الحدوث لو كان ثابتا
لكان له حدوث وهكذا الى غير النهاية وكذا الحكم في البقاء فعلمنا ان تلك الصفات مما لا وجود لها في الخارج فلا يكون ذات الشيء
علة لتحققها حتى يلزم من العلم بها العلم بتلك الصفات مطلقا بل انما يكون علة لتحقق هذه الصفات عند اعتبار العقل لها لا
ايضا بل عند اعتبار جملة من الوسطيات ولا شك ان العلم بهوية النفس وبتلك الوسطيات المعتبرة علة للعلم بوجود هذه اللوازم
واما اللوازم الغير الاعتبارية فهي للنفس مثل قدرتها وشوقها وادراكها ولذتها والمها الى غير ذلك من الوجدانيات الحاصلة

للنفس من دون توقفها على الاعتبار والفرض فلا جرم من عرف ذاته عرف هذه الصفات وسائر آثارها وشعبها وتوابعها الذاتية ووجودها
وجودها الفطرية لكن اكثر الناس من ليس له حضور تام عند نفسه بل لكثرة اشتغاله بالامور الخارجة عنه وشدة التفاته بما يدركه الحواس
وتورطه في الدنيا بالهيئة عن الالتفات بذاته وبذهله عن الاقبال اليها والرجوع الى حاق حقيقته فلا يدرك ذاته الا ادراكا ضعيفا
ولا يلتفت اليها الا التفاتا قليلا ولهذا يغفل عن بعض صفاتها الخاصة بها وآثارها المنشعبة عن ذاتها بل وجود النفس الغير الكاملة
الشديدة التعلق الى البدن ومشتهاه وجود في غاية الضعف والقصور فادراكها لذاتها ايضا حيث يكون عين ذاتها يكون في غاية
الخفاء والفتور فتغفل عنها وتجهل لوازمها وخواصها وآثارها واما النفوس النورية القوية الكاملة المستعلية القاهرة على قواها
وجنودها فلا يعزب عن علمها ذاتها وصفاتها ولا قواها وجنودها بل كما شهدت لذاتها شهدت لتوابع ذاتها اذ ذاتها على كل شيء
منسوب اليها شهيد كما سيأتيك بيانه فكن منتظرا **فصل** في العلة العنصرية واقسامها ان العنصر لشيء هو الذي له قوة
وجود ذلك الشيء اما بوحدانيته او بشركة غيره والاول اما مع تغير ما في نفسه او لا معه فالثاني كاللوح بالقياس الى الكتابة و
الاول لا يخلو اما ان يكون التغير في حاله سواء كان بزيادة حال كالشمعة الى الصنم والصبي الى الرجل حيث يتغير العنصر فيهما في حال من احواله
بعروض الحركة في اين او كم او غير ذلك او بنقصانه مثل ما للابيض الى الاسود واما ان يكون مع تغير في جوهره وذاته اما بالنقصان كالخشب
الى السرير فانه ينقص البتة شيء من جوهره او بالزيادة كالمني الى الحيوان حيث يزيد عليه كمالات جوهرية حتى يبلغ الى درجة الحيوانية وان كان
مع انسلاخات صورية واما الثاني فاما مع استحالة ما مثل الهليلج الى المعجون او لا مثل الخشب والحجارة الى البيت ومن هذا الجنس الآحاد
للعدد ثم العنصر اما عنصر للكل كالهيولى الاولى واما عنصر لعدة امور مثل العنصر للخل والخمر والدبس وقد قلنا من قبل ان العنصر الاول يجب
ان لا يكون فيه جهة صورية بل يكون في ذاته قوة محضة وفاقة صرفة فليس لاحد ان يقول ان اريد بالكل جميع الصور الفلكية والعنصرية
فلا يصدق هذا القسم على واحدة من الهيوليات الاولية لان هيولى العناصر غير قابلة لصورة الفلك وهيولى كل فلك لا تقبل غير صورة
خاصة فلكية وان اريد به جميع الصور العنصرية فلا يصدق على غير الهيولى المشتركة للعناصر فلا بد ان يخصص بها لانا نقول المراد هو
الاول وذات الهيولى الاولى لا تأبى عن قبول الصور كلها الا ان التخصيص ببعضها دون بعض انما يجيء لها من خارج لا من ذاتها اذ لا فعلية
لها اصلا توجب لها التخصيص بحسب ذاتها ببعض دون بعض بل الحق ان العنصر من حيث انه عنصر في جميع الاقسام المذكورة ليس الا ما
يكون في ذاته فاقدا للصورة شيئية وحقيقة وله بهذا الاعتبار ابهام محض من غير تحصل لجهة كون العنصر عنصرا سواء كان في الدرجة الاولى
من غير تخصص او في الدرجة الثانية بسبب انضمام ما يخصصه واعتباره معه ليس الا العنصر الاول الذي هو بذاته منبع النقص والقصور كما ان
الوجود الحقيقي القيومي بذاته منبع الكمال والفيض والجود وكما ان كلما قرب الى المبدأ الحق يكون اشد صورية وكمالا اتم وفعلية وكلما بعد
منه يكون اضعف فعلية وانقص كمالا واوفر نقصانا وقوة فالهيولى الاولى التي في الحاشية الاخرى للوجود بعكس ذلك ولذلك يعبر عنها
في الرموزات النبوية والاشارات الناموسية بالهاوية والظلمة والخلاء والفضاء واسفل السافلين الى غير ذلك مما يشير الى خستها
وبعدها **فصل** في القاب العلة العنصرية اعلم ان وضع الاسامي للاشياء قد يكون باعتبار ذواتها ومهياتها وقد يكون باعتبار
عوارضها واضافاتها الاول كالانسان والثاني كالكاتب وربما لم يوضع لنفس ذات الشيء اسم وذلك كحقيقة النفس الانسانية حيث
لم يوضع لها بحسب جوهر ذاتها اسم بل اسم النفس انما وضع لها من حيث اضافتها الى البدن وتحريكها اياه وتدبيرها فنفسية النفس ليس
كانسانية الانسان وزيدية زيد الا ان يراد من النفس معنى آخر هو الذات مطلقا فيكون اسما لمفهوم عام عقلي ولا يكون اسما لمهية
مخصوصة فظهر ان بعض الحقائق مما لم يوضع له اسم لخصوص ذاته بل باعتبار امر عرضي ومن هذا القبيل الجوهر العنصري لم يوجد له اسم
لخصوص ذاته بل بحيثياتها الزائدة عليها فهو من جهة انه بالقوة يسمى هيولى ومن جهة انه حامل بالفعل يسمى موضوعا بالاشتراك
اللفظي بينه وبين الذي هو جزء رسم الجوهر وبين الذي هو في مقابلة المحمول ومن حيث انها مشتركة بين الصور يسمى مادة وطينة ومن حيث
انه آخر ما ينتهي اليه التحليل يسمى اسطقسا فان معنى هذه اللفظة هو الابسط من اجزاء المركب ومن حيث انه اول ما يبتدئ منه التركيب يسمى
عنصرا ومن حيث انه احد المبادي الداخلة في الجسم المركب يسمى ركنا وربما يتركون هذه الاصطلاحات في بعض الاوقات فانهم يطلقون
لفظ الهيولى على ما للفلك من الجزء القابل وان كان ذلك القابل ابدا يكون بالفعل وكذا يسمونه مادة مع ان مادة كل واحد من الافلاك
مخصوصة به ويمكن الاعتذار عن الاول بان تلبس الهيولى الفلكية بصورتها ليس باستدعاء من قبل القابل بل من الاسباب الفعالة

فكانها

فكانها في ذاتها خالية عن الصورة وعن الثاني بان تعدد المواد الفلكية نوعا وشخصا ليس بحسب ان لها تحصلات في ذاتها مع قطع النظر
عن الصور لان المادة البسيطة لا تحصل لها في ذاتها فلها في مرتبة ذاتها ليس الا الابهام المحض والا لكان فيها في نفسها مبادي فصول ذاتية
وهو مستحيل كما سيتضح في مباحث الهيولى فالحق ان تعدد المواد الفلكية انما هو باسبابها الصورية المحصلة لذاتها موجودة بالفعل
من اتحادها بتلك الصور التي هي مبادي لفصول حقيقية ذاتية فيكون لها في ذاتها مع قطع النظر عن تلك الصور المقومة نحو من الوحدة الجنسية
باعتبار والشخصية باعتبار آخر عند اخذها لا بشرط شيء او بشرط لا شيء **فصل** في حال شوق الهيولى الى الصورة ان هذا مما
اثبته القدماء من الحكماء على ما حكي عنهم وما ظهر لنا من آثارهم ونتائج افكارهم يدل دلالة واضحة على ان مبنى رموزهم واسرارهم ليس
على المجازفة والتخمين ولا على مجرد الظن والتخييل من غير يقين بل امورهم كانت مبنية على المكاشفات النورية والبراهين اليقينية
بعد تصفية بواطنهم بالرياضات المصفية للقلوب وتنقية ضمائرهم عن الكدورات المكدرة للعقول حتى صفت اذهانهم ولطفت
اسرارهم وتصيقلت مرآتهم ولاحت بها سطور الحق وظهرت لها جلية الحال ثم اشاروا الى نبذ منها حسب ما وجدوه مناسبا لنفوس
المستعدين له من المقال على ما هو شأنهم في كثير من نظائر هذا المقام من الامثال الا ان من تأخر عنهم من لدن تحريف الحكمة وتغيير المنهج
في اكتسابها وعدم الدخول في البيوت من ابوابها ومزجها بفنون من الخطابة والوعظ وشوبها باغراض النفس ومحبة الرياسة وطلب الدنيا
الى يومنا هذا قدحوا في ذلك ونسبوه الى مجرد التجوز والتشبيه من غير تأصيل وتحقيق وذلك لاحد امرين اما لعدم وثوق هؤلاء القادحين
بنقل هذا المطلب عن اولئك العظماء واما للجهل بكمال مرتبتهم حيث لم يبلغ افهامهم وعقولهم عن صفائها وتجردها عن شوائب الدنيا
الى ما بلغت به عقول اكثر المنهمكين في لذات هذا العالم والطالبين لشهواته واما الذي ذكروه في القدح فيه فهو ان هذا الشوق الذي
اثبته القدماء في الهيولى اما ان يكون نفسانيا او طبيعيا والاول ظاهر البطلان والثاني ايضا باطل لان الشوق لا يخلو اما ان يكون
الى صورة معينة او الى مطلق الصورة والاول باطل والا لكانت المادة متحركة بطباعها الى الصورة تلك فكان ما عداها حاصلة
بالقسر هف والثاني ايضا باطل لان المادة لا تخلو من صورة على ما سيأتي والشوق انما يكون الى غير الحاصل فالقول باثبات هذا الكلام
بعيد عن التحصيل **تعقيب وتحصيل** ان هذا القول مما اورده صاحب المباحث المشرقية اخذا عن كلام
الشيخ الرئيس في طبيعيات كتاب الشفاء حيث قال وقد يذكر حال شوق الهيولى الى الصورة وتشبيهها بالانثى وتشبيه الصورة بالذكر
وهذا شيء لست افهمه اما الشوق النفساني فلا يختلف في سلبه عن الهيولى واما الشوق التسخيري الطبيعي الذي يكون انبعاثه على سبيل الانبعاث
كالحجر الى الاسفل ليستكمل بعد نقص له في اينه الطبيعي فهذا ايضا بعيد عنها ولقد كان يجوز ان يكون الهيولى مشتاقة الى الصور
لو كان هناك خلو عن الصور كلها او ملال لصورة قارنتها او فقدان القناعة بما يحصل لها من الصور المكملة اياها نوعا وكان لها ان
تتحرك بنفسها الى اكتساب الصورة كالحجر في اكتساب الاين ان كان فيها قوة محركة وليست خالية عن الصور كلها ولا يليق بها الملال للصورة
الحاصلة فتعمل في نقضها ورفضها فان حصول هذه الصورة ان كان موجبا للملال لنفس حصولها وجب ان لا يشتاق اليها وان
كان لمدة طالت فيكون الشوق عارضا لها بعد حين لا امرا في جوهرها ويكون هناك سبب يوجبه ولا يجوز ان يكون ايضا غير قنعة
بما يحصل بل مشتاقة الى اجتماع الاضداد فيها فان هذا محال والمحال بعيد ان يظن انه ينساق اليه الاشتياق النفساني واما الاشتياق التسخيري
فانما يكون الى غاية في الطبيعة المكملة والغايات الطبيعية غير محالة ومع هذا فكيف يجوز ان يتحرك الهيولى الى الصورة وانما يأتيها
الصورة الطارئة من سبب يبطل صورتها الموجودة لا انها تكتسبها بحركتها ولو لم يجعلوا هذا الشوق الى الصورة المقومة التي هي كمالات
اولى بل الى الكمالات الثانية اللاحقة لكان تصور معنى هذا الشوق من المتعذر فكيف وقد جعلوا ذلك شوقها الى الصورة
المقومة فهذه الاشياء تعسر علي فهم هذا الكلام الذي هو اشبه بكلام الصوفية منه بكلام الفلاسفة وعسى ان يكون غيري يفهم
هذا الكلام حق الفهم فليرجع اليه فيه ولو كان بدل الهيولى بالاطلاق هيولى ما يستكمل بالصورة الطبيعية حتى يحدث من الصورة فيها
انبعاث نحو استكمالات تلك الصورة مثل الارض في التسفل والنار في التصعد لكان لهذا الكلام وجه وان كان مرجع ذلك
الشوق الى الصورة الفاعلة واما على الاطلاق فلست افهمه هذا تمام كلام الشيخ في هذا المقام واني لاجل محافظتي على التأدب بالنسبة
الى المشايخ في العلوم واساتيذي في معرفة الحقائق الذين هم اشباه آبائي الروحانية واجدادي العقلانية من العقول القادسة والنفوس
العالية لست اجد رخصة من نفسي في كشف الحقيقة فيما اعرف مثل الشيخ الرئيس عظم الله قدره في النشأتين العقلية والمثالية

ودفع شانه في الدرجتين العلمية والعملية بالعجز عن دركه والعسر في معرفته بل كنت دابت السكوت عما سكت عنه اولى واحق والاعتراف بالعجز عما عجز فيه لصعوبته وتعسره احرى واليق وان كان ذلك الامر واضحا عندي منقحا لدي حتى اقترح علي بعض اخواني في الدين واصحابي في ابتغاء اليقين ان اوضح بيان الشوق الذي اثبته افاخم القدماء من الحكماء واكابر العرفاء من الاولياء في الجوهر الهيولاني واكشف قناع الاجمال عما اشاروا اليه واستخرج كنوز الرموز فيما ستروه وافصل ما اجملوه واظهر ما كتموه من التوفان الطبيعي في القوة المادية فالزمني اسعافه لشدة اقتراحه والجائي في انجاح طلبته لقوة ارتياحه فاقول ومن الله التاييد والتسديد انه قد مضت منا في الفصول المتقدمة اصول لابد لتحقيق هذا المقام من تذكرها تمهيدا وتاصيلا فالاول منها ما بيناه من ان الوجود حقيقة واحدة عينية ليس مجرد مفهوم ذهني ومعقول ثانوي كما زعمه المتاخرون وان ليس الاختلاف بين افراده ومراتبه بتمام الذات والحقيقة او بامور فصلية او عرضية بل بتقدم وتاخر وكمال ونقص وشدة وضعف وان صفاته الكمالية من العلم والقدرة والارادة هي عين ذاته لان حقيقة الوجود وسنخه بنفس جوهره مبدأ لسائر الكمالات الوجودية فاذا قوي الوجود في شيء من الموجود قوي معه جميع صفاته الكمالية وان ضعف ضعفت والاصل الثاني ان حقيقة كل ماهية هي وجودها الخاص الذي يوجد به تلك الماهية على الاستتباع وان المتحقق في الخارج والفائض عن العلة لكل شيء هو نحو وجوده واما المسمى بالماهية فهي انما توجد في الواقع وتصدر عن العلة لا لذاتها بل لاتحادها مع ما هو الموجود والمفاض بالذات عن السبب والاتحاد بين الماهية والوجود على نحو الاتحاد بين الحكاية والمحكي والمرآة والمرئي فان ماهية كل شيء هي حكاية عقلية عنه وشبح ذهني لرؤيته في الخارج وظل له كما مر ذكره سابقا على الوجه البرهاني اليقيني مطابقا للشهود العرفاني والاصل الثالث ان الوجود على الاطلاق مؤثر ومعشوق ومشتاق اليه واما الآفات والعاهات التي ترى في بعض الموجودات فهي اما راجعة الى الاعدام والقصورات وضعف بعض الحقائق عن احتمال النحو الافضل من الوجود واما انها ترجع الى التصادم بين نحوين من الوجود في الاشياء الواقعة في عالم التضايق والتصادم والتعارض والتضاد حيث يستدعي كل من المتضادين عند وجوده من جهة الاسباب الاتفاقية الغلبة على الاخر وهذا التصادم والتضاد بينهما ليس لاجل كونهما او كون احد منهما موجودا بما هو موجود بل لاجل تخصص وجود كل منهما في نفسه وهويته بمرتبة خاصة ونشأة معينة جزئية بضيق ونقص عن اشتماله على الاخر واحاطته به واتحاده معه او قوله عليه وهذا التضايق والتخالف بين وجودات بعض الاشياء لكونها متعلقة القوام الخارجي بالجسمية والمقدارية التي هي غاية نزول الوجود ونقصه وان اضيق الاشياء وجودا هي الابعاد والمقادير لقصور وجودها عن الفسحة الا في حد معين وضيقها عن الانبساط والتمادي الا على مرتبة متناهية لا يتجاوزها لنهوض البراهين الدالة على تناهي الابعاد والمقادير وسائر المتصلات القارة وغير القارة ايضا عند اهل التحقيق ولانها ايضا من ضعف الوجود بحيث لا يمكن لذاتها الحصول لذاتها ولا لاجزائها الاخلية الجمع والحضور بعضها عند بعض بل كل منها يغيب عن الاخر بحسب هويته المقدارية وكميته الاتصالية فما لزم هذه المرتبة من الوجود لبعده عن منبع الفيض والجود هو ان يفارق كل من ابعاضه المقدارية الاتصالية عن بعض اخر ولا يجتمع معه في حد واحد فكان هذه الهوية الاتصالية لغاية ضعف وجودها وتبددها يهرب فيها الاجزاء عن الاجزاء ويغيب الكل عن الكل ولهذا يكون التعلق بها يمنع العاقلية والمعقولية ويكون عالمها عالم الجهل والغفلة والموت والشر اذ العلم عبارة عن حضور شيء عند شيء فما لا حضور عنده لشيء لا علم له بذلك الشيء فبقدر ضعف الوجود يكون قلة العلم وما يلزمه وزيادة الجهل وما يصحبه فعالم المقداريات والمتكميات على نسبة وجودها ثم اضعف المقادير والمتصلات وجودا غير القار منها كالزمان والحركة حيث لا يسعها الاجتماع في آن واحد من الزمان كما لا يسع للقار منها الاجتماع في حد واحد من المكان وهذا كلام وقع في البين ليس ههنا موضع تبيينه وتحقيقه ولعلنا نرجع اليه مستانفا القول بزيادة توضيح وتتميم ان شاء الله العزيز فالغرض ههنا التذكر ان الوجود من حيث هو وجود مؤثر ومعشوق على الاطلاق كما مر سابقا فالوجود لما كان خيرا حقيقيا فاذا صادفه شيء حفظه وامسكه عشقا واذا فقده طلبه شوقا والاصل الرابع ان معنى الشوق هو طلب كمال ما هو حاصل بوجه غير حاصل بوجه فان العادم لامر ما رأسا لا يشتاقه ولا يطلبه اذ الشوق للمعدوم المحض والطلب للمجهول المطلق مستحيل وكذا الواجد لامر ما لا يشتاقه ولا يطلبه لاستحالة تحصيل الحاصل فالواجب سبحانه اذ هو من فضيلة الوجود في غاية التمام وهو بريء من انحاء النقص مقدس عن شوائب القصور في الوجود والذات فمحال ان يجد تشوق الى شيء ويعتريه طلب وحركة الى تمام وكمال بل لكونه تام الوجود وفوق

التمام

التمام يليق به ان يشتاق اليه ويعشقه كل من سواه وكذا العقول الفعالة لكونها مفطورة على كمالاتها مجبورة على فضائلها التي يليق بمرتبة كل منها ماثلة بين يدي قيومها مشاهدة لجمال مبدعها وجاعلها مغترفة من بحر الخير والوجود ومنبع الفيض والجود بقدر حوصلة ذواتها ووعاء وجوداتها وما يوجد من الخيرات الواردة منها على العالم الادنى ليس مما يزيدها فضيلة وكرامة بل هي جوائز وعطايا ومواهب نازلة منها الى السوافل ورشحات فائضة منها على الاداني من غير التفات وغرض وقصد منها الى اصلاح الكائنات فلا هي ايضا بالتشوق الى ما دونها بل بالالتفات الى ذواتها لكونها هائمة في جمال الازل مستغرقة في شهود الوجود الحقيقي ولاتصالها ودوام استغراقها في المبدأ الاعلى لا يوصف بالشوق بالنسبة الى العالي ايضا الا بنحو مندمج في ذواتها الامكانية بحسب خفاء ماهياتها وظلمة جواهرها عند اعتبار انفسها في نحو من انحاء ملاحظة العقل اياها مجردة عن وجودها الواجب بوجوب وجود بارئها وذلك لاجل قصور وجوداتها ونقصان هوياتها عن مشاهدة ما يزيد عليها واشراق ما يفضل على حدقة ادراكها من الوجود الحقيقي والنور الاحدي فهي من ذلك الوجه من الخفاء والظلمة والكدورة اللازمة للماهية من حيث هي في اعتبار العقل المرتفعة في الواقع الزائلة عند سطوع نور الاول تعالى على ذاتها النورية الوجودية القدسية واما غيرها من المرتبين من الوجود فسواء كانت نفوسا فلكية او صورا سماوية او طبائع نوعية عنصرية او جواهر امتدادية او هيولى جسمية فان جميعها مما يستصحبها قوة وشوق الى تمام او كمال كما سينكشف لك في باب الهيولى انه تعالى وقد علم من ذي قبل في مبحث الغايات شوق المحركات ليتضح ان جميع هذه الاشياء كائنة على اعتراف شوق من هذا البحر الخضيم بل على اعتراف بالعبودية لهذا المبدع القديم واذا تمهدت هذه الاركان والاصول وتقررت هذه الدعاوي التي بعضها بينة وبعضها مبينة في سوابق الفصول فنقول اما اثبات الشوق في الهيولى الاولى فلان لها مرتبة من الوجود وحظا من الكون كما اعترف الشيخ الرئيس وغيره من محصلي اتباع المشائين وسنقيم البرهان عليه في موضعه وان كانت مرتبتها في الوجود مرتبة ضعيفة لانها عبارة عن قوة وجود الاشياء الفائضة عليها المتحدة بها اتحاد المادة بالصورة في الوجود واتحاد الجنس بالفصل في الماهية واذا كان لها نحو من الوجود وقد علم بحكم المقدمة الاولى ان سنخ الوجود واحد متحد مع العلم والارادة والقدرة من الكمالات اللازمة للوجود اينما تحقق وكيفما تحقق فيكون لها نحو من الشعور بالكمال شعورا ضعيفا على قدر ضعف وجودها الذي هو ذاتها وهويتها بحكم المقدمة الثانية فيكون لاجل شعورها بالوجود الناقص لها طالبة للوجود المطلق الكامل الذي هو مطلوب ومؤثر بالذات للجميع بحكم المقدمة الثالثة ولما كان بحكم المقدمة الرابعة كل ما حصل له بعض من الكمالات ولم يحصل تمامه يكون مشتاقا الى حصول ما يفقده منه شوقا بازاء ما يحاذي ذلك المفقود ويطابقه وطالبا لتتميم ما يوجد فيه بحصول ذلك التمام فيكون الهيولى في غاية الشوق الى ما يكمله ويتممه من الصور الطبيعية المحصلة اياها نوعا خاصا من الانواع الطبيعية ولست اقول ان فيها شعورا بحسب ما يشتاق اليه من الكمالات كيف وان لها نحوا ضعيفا من الشعور بالوجود الذي لها من طبيعة الوجود الذي هو عين الخير والسعادة لكن الغرض ان لها قابلية الاستكمالات بجميع الصور الكمالية وان كانت في ازمنة غير متناهية لامتناع اجتماعها في زمان واحد وان تلك الكمالات لكونها وجودية من سنخ ما حصل لها من الشيء القليل الذي هو مجرد قوة تلك الخيرات الصورية واستعداد حصولها وان فقد ما يمكن حصوله من الامر الكمالي التي ماله شعور ضعيف يستدعي شوقا الى ذلك الامر وزيادة الشوق وشدته من المشتاق كما يتبع شدة الوجود وزيادة الكمال او عدمه في المشتاق اليه فالشوق في الهيولى وان لم يقو بالاعتبار الاول من جهة ان شعورها انما هو قوة الشعور بالامور لا فعليتها لكون وجودها قوة وجود الاشياء الصورية لكن يجب ان يكون لها بالاعتبار الثاني غاية الشوق لانها بازاء ما يقوى عليها من الصور والخيرات الغير المتناهية التي باعتبار ما غايات لوجود الهيولى ومكملات لنقصانها هذا تقرير الاستدلال على هذا المطلب ومما يؤكد هذا القول هو ان يتوجه اذهاننا اليه ان الهيولى لما كانت حاصلة من جهة القصور الامكاني في الجواهر المجردة وخصوصا في الجواهر النفسانية والطبيعية الواقعة في سلسلة البسائط فبالحقيقة هي من جملة قواها الانفعالية التي هي جنبة حركاتها وتوجهاتها الى استكمالاتها الثانوية ليجبر نقصاناتها الاولية طلبا للرجوع الى المنبع الذي ابتدأت منه فهي انما يكون حيثية تشوقها الى الكمال فالمشتاق وان كان غير الهيولى لكن من جهة افتقارها بذلك لا بالذات واما الجواب عما ذكره الشيخ والتخلص عما اورده من استدلاله على نفي الشوق عن الهيولى فنقول اما قوله اما الشوق النفساني فلا يختلف في سلبه عن الهيولى فممنوع بل غير صحيح على الاطلاق فان المادة وان كانت بحسب اعتبار العقل اياها مجردة عن الصور لم اعدمها وبحسب اعتباره اياها مطلقة

مهية ناقصة مبهمة في غاية الابهام لكنها مما يصلح للتحصل والتعين بحسب ما يحصلها ويعينها من الصور الجمادية والنباتية والحيوانية التي شأنها
تقويم وجود الهيولى محصلة وتحصيل نوعيتها متفردة فهي اذن باعتبار تحصلاتها النفسانية الحيوانية يكون لها اشواق نفسانية الى
كمالات تليق بالنفوس سواء كانت فلكية او عنصرية مجردة او منطبعة وباعتبار تحصلاتها النفسانية النباتية يكون لها اشواق نباتية
الى كمالات نباتية كالتغذي والتوليد وباعتبار تحصلاتها الطبيعية يكون لها اشواق طبيعية من التحفظ على الاشكال والاوضاع
والتحيز في الاحياز الى غير ذلك من الخيرات والكمالات اللائقة بحال الاجسام الطبيعية البسيطة والمركبة واما قوله الشوق التسخيري
الى اخره فغير صحيح لما ذكرنا من اثبات المقدمة الممنوعة واما قوله ولقد كان يجوز ان يكون الهيولى مشتاقة الى الصور لو كان هناك خلو عن
الصور كلها فنقول قد ظهر مما ذكرنا ان للهيولى بحسب استعدادها للاشياء شوق الى الاشياء وما ادعى احد ان لها شوقا الى كافة
الصور في كل واحد من الازمنة وبكل من الاعتبارات حتى يرد ان الشوق ليس الا لما لم يحصل بعد من الامور التي يمكن حصولها فالهيولى
بحسب ذاتها بذاتها لها شوق الى صورة ما لخلوها في ذاتها عن صورة واذا تحصلت بصورة فبحسب اعتبار تحصلها الخارجي بتلك الصورة
المكملة لها نوعا لها سلوة واطمينان وغنا وعدم تشوق بل الشوق حاصل لها عند نوعها وتحصلها بتلك الصورة الى ما يزيد عليها
من الكمالات التي في درجة ثانية عنها فان كل صورة حصلت للهيولى ليست مما يغنيها عن الافتقار الى كافة الصور بل انما كفت
حاجتها الى نفسها فبقيت الهيولى ذات شوق وشهوة الى سائر الصور كامرأة لا تكتفي بالمجامعة مع رجل واحد عن غيره بل لا يزال ذات حكة
ودغدغة الى رجل بعد رجل ما دامت هي كذا حال الهيولى بالقياس الى الصور من حيث تشوقها الى التلبس بها والاستكمال بورودها
فكل صورة حصلت للهيولى لم تخل بعد عن نقص ما وقصور ما وشبهة ما يكون بالامكان من الكمالات والخيرات الغير المتناهية لم
يخرج بعد من القوة الى الفعل التي قدرناه وهكذا تترقى في الاستعدادات بحصول الكمالات الاضافية وفيضان الخيرات النسبية
ويكون بحسبها التشوق المناسب لها الى ان ينتهي الى الكمال النفسي على مراتبه والكمال العقلي على مراتبه الى ان يصل الى الكمال
الاتم والخير الاقصى والصورة بلا شوب مادة والفعلية بلا قوة والخير بلا شر والوجود بلا عدم فيقف عنده الحركات ويسكن لديه الاضطرابات
وتطمئن به الانزعاجات وينقطع له الاشواق ويتم فيه الخيرات واما قوله ولا يليق بها الملال للصور الحاصلة الى اخره فنقول فيه المختار
على ما ذكرناه هو الشق الاول وهو كون تشوقها اما لاجل الخلو عن الصور كلها ان اريد الخلو بحسب ذاتها المجردة او لاجل الخلو عن الصورة التي
يفقد عنها ويمكن حصولها واما قوله ومع هذا فكيف يجوز ان يكون الهيولى تتحرك الى الصور انما يأتيها الصور الطارية الى اخره فنقيه
ان جهات الطلب والحركة الى الصور فيها مختلفة كما مر وليست مقصورة على نحو واحد وجهة واحدة فهي من حيث ذاتها تشتاق وتتحرك
الى الصورة اي صورة ما فاذا وجدت فيتبعها ان تبقى وتدوم لكن لما كان ماهية حال من الموجودات اي يكون مادة للجميع فشانها
ان يوجد لها هذه الصورة وضدها فكان لكل منهما حق واستيهال فالذي لها بحق صورتها ان تبقى على الوجود الذي لها والذي لها
بحق نفس ذات المادة ان يوجد وجودا اخر مضادا للوجود الذي لها واذا كان لا يمكن ان يوفى لها هذان الحقان والاستيهالان
معا في وقت واحد لزم ضرورة توفية هذه الى مدة وتوفية تلك الى مدة من الواهب الحق تعالى الموفي لكل ذي حق حقه والمعطي لكل
قابل مستحقه فيوجد هذه الصورة مدة محفوظة الوجود ثم يفسد ويوجد ضدها ثم يبقى تلك فانه ليس وجود احدهما وبقاؤها
اولى من وجود الاخرى وبقائها وبالجملة تشوق المادة واستيهالها لها باعتبار نفسها مشترك بين الصورتين المتضادتين من غير
اختصاص باحدهما دون الاخرى ولما لم يمكن ان يحصل لها صورتان معا في وقت واحد لزم ضرورة ان يعطى لها ويتصل بها
احيانا هذا الضد واحيانا ذلك الضد ويعاقب كل منهما الاخر اذ عند كل واحد منهما حق ما عن مادة الاخر وبالعكس فالعدل
في ذلك ان يوجد مادة هذا لذاك ومادة ذاك لهذا فهذا حال تشوق الهيولى بحسب ذاتها واعتبار خلوها في نفسها عن صورة ما
واما من حيث تحصلها النوعي فتشوقها انما يكون الى ما يكمل به الصورة الموجودة فيها الفائدة لكمالها الاتم وهكذا الى غاية
كل صورة منها ثم اعلم ان للاشواق الحاصلة في الممكنات القاصرة الذوات الناقصة الوجودات عن الكمال التام والخير الاقصى
سلسلتين عرضية وطولية فما ذكرنا من تشوق الهيولى الى الصورة بعد صورة بحسب البعدية الزمانية فهو تشوقاتها العرضية في الصور
المتعاقبة المتضادة وهي التي تكون للتشخصات من الصور المتفاسدة العنصرية وما ذكرنا ثانيا من تشوقها الى الصور المترتبة في
الكمال المترقية في الخيرية التي يكون منها غاية وثمرة للسابقة فهو تشوقها الطولي في الصور المترتبة ذاتا الملائمة من غير تضاد
كمالية

وتساند بينهما بل مع تكامل كل منها بلحوق ما يعقبها وهذه السلسلة من العلل والمعلولات اذ بعضها سبب للبعض وبعضها علة غائية
للاخرى بخلاف السلسلة الاخرى التي هي المعدات المتعاقبة الغير المجتمعة فيجوز ذهابها لا الى حد ولا يلزم من كون كل غاية لها غاية و
لغايتها غاية اخرى عدم الغاية وعدم الشوق الذاتي لما بينا في مبحث الغاية وجه حله فهذا تشعشع وتبين مما ذكرنا حقية ما هو المورث
من القدماء الالهيين من اشتياق الهيولى الى الصور الطبيعية التي هي خيرات اضافية ثم اشتياقها الى ما هو الخير الحقيقي والجلال الاعلى
والكمال الاتم بل ظهر ان جهة الاشتياق في جميع المشتاقين والمشتاقات انما هي المادة التي هي جهة القوة والاستعدادات
الوجود اذا لم يكن معه قصور عن درجة الكمال الذي يليق به لم يوجد فيه شوق الى التمام والكمال اذ الشوق يتعلق بالمفقود
لا بالموجود فحيث لا فقد لا شوق والفقد اذا لم يكن ممكن الدرك والحصول فلا شوق ايضا فجهة القصور المتدارك والفقد للكمال
المنتظر كما علمت مرارا انما هي الهيولى الاولى في كل شيء كما ادعيناه وهذا مما لم ينكره الشيخ ولا غيره من الراسخين في الحكمة المتعالية كما يظهر
من براهين وجود الهيولى المباحث المتعلقة باحكامها وتلازمها مع الصورة ثم ان العجب ان الشيخ ممن اثبت في رسالة عملها في العشق
حال تشوق الهيولى الى الصورة بوجه لا يحتاج الى مزيد عليه فانه بعد ما اقام برهانا عاما على اثبات العشق الغريزي في جميع الموجودات
الحية وغيرها اورد بيانا خاصا بالبسائط الغير الحية في كونها متشوقة فبين ان كل واحدة من الهويات البسيطة الغير الحية قرين
عشق غريزي لا يتخلى عنه البتة وهو سبب له في وجودها فاما الهيولى فلدهومة نزوعها الى الصور مفقودة وشوقها بها موجودة
ولذلك تلقاها متى عريت عن صورة ما بادرت الى الاستبدال منها بصورة اشفاقا عن ملازمة العدم المطلق اذ من الحق ان
كل واحد من الهويات نافر بطبعه عن العدم المطلق فالهيولى منفر للعدم المطلق ولا حاجة بنا ههنا الى الخوض في ذلك فالهيولى
كالمراة الدميمة المشفقة عن استعلان قبحها فمهما يكشف قناعها غطت دميمها بالكم فقد تقرر ان في الهيولى عشقا غريزيا هذا
كلامه في تلك الرسالة **فصل** في العلة الصورية والفرق بين الطبيعة والصورة اما الصورة فهو الشيء الذي يحصل الشيء
به بالفعل سواء كان للعنصر قوام بدونها بحسب مطلق الوجود وهو المختص باسم الموضوع كالجسم للاسود او لم يكن كذلك وهو المختص باسم
المادة وهي على الاول عرض وعلى الثاني جوهر وصورة باصطلاح اخر باعتبار كما علمت من ان الصورة ليست علة صورية للمادة لانها
ليست جزء من المادة بل هي علة فاعلية للمادة وعلمت ايضا ان للصورة عدة معان اخر وقد نبهناك على ان لكل ما اشتركت في معنى
وحيثية واحدة هي جهة الحصول والفعلية والوجود كما ان معاني العنصر جميعا اتفقت في معنى القوة والاستعداد والشوق والحاجة
واما الفرق بين الصورة والطبيعة فهو ان اسم الطبيعة واقع بالاشتراك على معان ثلثة مترتبة بالعموم والخصوص فالعام ذات
والخاص مقوم الذات والاخص المقوم الذي هو المبدأ الاول للتحريك والتسكين لا بالعرض ولا بالقسر فاسم الطبيعة متناول للمعنى
الثالث من الجهات الثلث بالاشتراك الصناعي للاسم والثاني من الجهتين كذلك كلفظ الامكان واما الصورة فكما علمت هي الجزء
الذي يكون به الشيء بالفعل وهي نفس الطبيعة في البسائط بحسب الذات وغيرها بالاعتبار لان العنصر البسيط مثلا اجزاء صوري
بالقياس الى تقويم النوع صورة وبالقياس الى كونه مبدأ للآثار الملائمة مثل البرودة والرطوبة طبيعة واما المركبات فانها لا تتحد
بالفعل بسبب الطبيعة بالمعنى الثالث بل بسبب صورة اخرى ترد عليها من المبدأ الفياض بحسب فطرة ثانية فلا جرم كانت صورها
التركيبية مغايرة لطبايعها فان قلت اذا كان لابد من الصورة الاخرى للمركب فالمقوم اما ان يكون هو المجموع او كل منهما او الواحد
لا غير قلت ظاهر كلام الشيخ في موضع من الشفاء مشعر بالاول فانه قال الاجسام المركبة لا يحصل هو بانها بالقوة المحركة لها
بالذات الى جهة واحدة وان كان لابد وان يكون هي ما هي من تلك القوى فكانت تلك القوة جزء من صورتها تجتمع من عدة معان فتتحد
كالانسانية فانها تتضمن القوى الطبيعية والنفسانية وهذا الكلام بظاهره غير صحيح لامتناع ان يكون المجموع امورا غير
مقومة تاثيرا في التقويم وذلك لانا لو فرضنا عدة صور مقومة للشيء فوق واحدة فاما ان يكون كل واحدة منها مستقلة بالتقويم
فيجب ان يستغني بكل منها عن كل ما هو غيره فيكون كل واحد مقوما وغير مقوم هف واما ان يكون المستقل احدها فقط فلا يكون
الاخرى صورة واما ان لا استقلال بل المقوم هو المجموع من حيث هو مجموع والمجموع بهذا الاعتبار شيء واحد على ان ذلك يستحيل
ايضا لان كل واحد من الاجزاء سابق على المجموع وكل واحد منها وحده عارض للمادة غير مقوم لها فيكون المادة مقومة فتكون سابقة
عليه فالمادة الواحدة السابقة على كل واحد من تلك الاجزاء التي هي سابقة على المجموع تكون سابقة عليه فلو تقومت المادة بتلك

عبارة الشيخ كلا فالهيولى منفرة للعدم فيما كانت ذات صورة لم تنفر فيما سوى العدم الاضافي ولولاها لالبسها العدم المطلق

عبارة الشيخ كلا فكانت تلك القوة جزء من صورتها كانت صورتها تجتمع من عدة معان فتتحد كالانسانية

الذى يستفاد من كلام الشيخ من عدم هذا الموضع ويكفيه
ولا الاجتماع المتناسب لسا اوما قاله هو ان صورة كل نوع
هو كثير من علله قوى كالانسان مثلا حسب كونها
صدا ... وقواه على ترتيب ونظام كانها تجمع الكل في وجه
لكونها مرتبطا بواحد على وجه التناسب والترتيب والتر
يجعل الكثير شبيها بواحد حلوه

المجموع لزم تقوم كل واحد منهما بالاخر وهو محال واذا ابطل القسم الاول فبقى احد القسمين الاخرين لكن المختار عند الجمهور كما هو المشهور هو القسم الثانى وان يكون للطبيعة وساير الصور نصيب فى تقويم المركب لكن على التقديم والتاخير والظان هذا هو المراد بالكلام المنقول من الشيخ وانما نحن فالمختار عندنا هو القسم الثالث اى كون المقوم هو واحد من الصور والباقى بمنزلة فروعها وقواها وشرائط حدوثها اولا كما حققناه فى مباحث الكليات فان قلت هذا ايضا باطل لان النفس الناطقة من مقومات الانسان فلو لم يكن للقوى الطبيعية والنباتية والحيوانية حظ فى التقويم لكانت اعراضا وهى جواهر فيلزم اولا ان يكون الواحد بالنوع جوهرا وعرضا وثانيا ان يكون صور البسايط مقومة للعناصر التى هى مواد بدن الانسان فهى مقومة لمقوم بدن الانسان مع انها اعراض فيه على هذا الوضع هف قلت هذه عقدة تحل بالاصول التى سلفت منا فنذكر ليظهر لك جلية الحال ثم ان من المستحيل كون شىء واحد جوهرا وعرضا لشىء واحد بعينه ولا استحالة فى كونه جوهرا لشىء وعرضا لاخر ومما يجب ان يعلم منها ايضا الفرق بين الجوهر والجوهرى وكذا العرض والعرضى فالجوهر جوهر فى نفسه ولا يتغير كونه جوهرا بالمقايسة الى شىء اخر لانه ليس من باب المضاف وكذا العرض واما كون الشىء جوهريا فهو من باب المضاف والامور النسبية التى لها هويات دون الاضافة مما لا يستنكر اختلاف اضافتها باختلاف ما يقاس اليه فصور البسايط مقومة للبسايط وخارجة عن حقيقة كل من المواليد المعدنية والنباتية وان احتيجت اليها فى حفظ كيفية المزاج المتوقف على الامتزاج بينها وكذا الكلام فى صورة النبات فانها مقومة للنبات لكن القوى النباتية من خوادم النفس الحيوانية وفروعها الخارجة عن حقيقة النفس ووجودها شرط فى وجود الحيوان وليس بمقوم داخل كما مر بحقيقة مستقصى فتذكره وتذكر ايضا ان كون حد الشىء وشرح ذاته مشتملا على بعض المعانى اللازمة لا يوجب دخول معناه فى ماهية المحدود وذاته اذ ربما يكون للحد زيادة على المحدود وسيجىء ايضا الفرق بين علة وجود الشىء وعلة شيئيته والعجب انهم مع الغفلة عن هذا التحقيق كيف يحكمون بان كلا من الاجسام الطبيعية المركبة له وحدة طبيعية فهل لهذا الحكم معنى الا كون طبيعة كل منهما واحدة وهى التى بها يكون الشىء الطبيعى هو هو بالفعل حتى لو فرض زوال كل ما يصحبها من الصور والقوى التى اقترنت معها لما
كان ذلك الشىء هو هو بعينه بحسب الحقيقة **فصل** فى الغاية وما قيل فيها اما الغاية فهى ما لاجله يكون الشىء كما علمته وهى قد تكون نفس الفاعل كالفاعل الاول تعالى وقد يكون شيئا اخر فى نفسه غير خارج عنها كالفرح بالغلبة وقد يكون فى شىء غير الفاعل سواء كانت فى القابل كتمامات الحركات التى تصدر عن روية او طبيعة او فى شىء ثالث كمن يفعل شيئا لرضاء فلان فيكون رضا فلان غاية خارجة عن الفاعل والقابل وان كان الفرح بذلك الرضا ايضا غاية اخرى وهذا مجمل يحتاج الى التفصيل **فصل** فى تفصيل القول فى الغاية والاتفاق والعبث والجزاف قالوا ان الشىء يكون معلولا فى شيئيته ويكون معلولا فى وجوده فالمادة والصورة علتان لشيئية المعلول والفاعل والغاية علتان لوجوده ولا خلاف لاحد فى ان كل مركب له مادة وصورة وفاعل واما ان لكل معلول فلوجوده علة غائية ففيه شك فان من المعلول ما هو عبث لا غاية فيه ومنه ما هو اتفاقى ومنه ما هو صادر عن المختار بلا داع ومرجح ومنه ما يكون لغايته غاية ولغاية غايته غاية وهكذا فلا يكون له بالحقيقة غاية كما انه لو كان لكل ابتداء ابتداء لكان الجميع اوساطا فلا ابتداء لها وذلك كالحوادث العنصرية والحركات الفلكية والنتايج المترادفة للقياسات اذا كانت غير متناهية فلنورد بيان هذه الامور فى مباحث **المبحث** الاول فى العبث واثبات غاية ما له اعلم ان كل حركة ارادية فلها مباد مترتبة فالمبدأ القريب هو القوة المحركة اى المباشرة لها وهى فى الحيوان تكون فى عضلة العضو والذى قبله هو الارادة المسماة بالاجماع والذى قبل الاجماع هو الشوق والا بعد من الجميع هو الفكر والتخيل واذا ارتسمت فى الخيال او العقل صورة ما موافقة حركت القوة الشوقية الى الاجماع بدون ارادة سابقة بل بنفس التصور يفعل الشوق والامر فى صدور الموجودات عن الفاعل الاول على هذا المثال كما سيتضح لك من ذى قبل انه تعالى من ان تصور النظام الاعلى علة لصدور الموجودات من غير حاجة الى شوق ولا استعمال الة ثم اذا حرك الشوق الى الاجماع وتحقق الاجماع خدمته القوة المحركة التى فى الاعضاء فقد ثبت ان الحركات الارادية تتم بالاسباب المذكورة فربما كانت الصورة المرتسمة فى القوة المدركة هى نفس الغاية التى ينتهى اليها الحركة كالانسان اذا ضجر عن موضع فتخيل صورة موضع اخر فاشتاق الى المقام فيه فتحرك نحوه وانتهت حركته اليه وربما كانت غيرها كما يشتاق الانسان الى مكان ليلقى فيه صديقا ففى الاول يكون نفس ما انتهت اليه الحركة نفس الغاية المتشوقة وفى الثانى لا يكون كذلك بل يكون المتشوق حاصلا بعد ما انتهت اليه الحركة وربما يكون نفس الحركة غاية المحرك فقد تبين ان غاية الحركة فى كل واحد من حيث كونها غاية الحركة هى غاية حقيقية اولية للمبدأ القريب للحركة الذى يكون فى عضلة الحيوان لا غاية له غيرها بخلاف المبادى التى

قبله اذ ربما كانت لها غاية غير ما ينتهى اليه الحركة كما علمت فان اتفق المبدأ القريب والمبدأ ان اللذان قبله اعنى القوة الشوقية مع ما قبلها من التخيل او الفكر كانت نهاية الحركة غاية للمبادى كلها فليست عبثا لانها غاية ارادية واذا طابق ما انتهت اليه الحركة المشتاق التخيلى ولم يطابقه الشوق الفكرى فهو العبث ثم كل غاية ليست نهاية الحركة وليس مبدؤها تشوق فكرى فلا يخ اما ان يكون التخيل وحده هو مبدأ الشوق او التخيل مع طبيعة او مزاج مثل التنفس وحركة المريض او التخيل مع خلق وملكة نفسانية داعية الى ذلك الفعل بلا روية كاللعب باللحية فيسمى الفعل فى الاول جزافا وفى الثانى قصدا ضروريا او طبيعيا وفى الثالث عادة وكل غاية لمبدأ من تلك المبادى من حيث انها غاية له اذا لم يوجد يسمى الفعل بالقياس اليها باطلا واذا تقررت هذه المقدمات فقد علم ان العبث غاية القوة الحيوانية على التفصيل المذكور والشرائط المبينة فقول القائل ان العبث فعل من دون غاية البتة او من دون غاية هى خير او مظنونة خير غير صحيح فان الفعل لا يجب ان يكون له غاية بالقياس الى ما ليس مبدأ له بل بالقياس الى ما هو مبدأ له ففى العبث ليس مبدأ فكرى البتة فليست فيه غاية فكرية واما المبادى الاخر فقد حصلت لكل منها غاية فى فعله يكون تلك الغاية خيرا بالقياس اليه فان كل فعل نفسانى فانه مع تخيل وان لم يكن ذلك التخيل ثابتا بل يكون زائلا فلم يبق الشعور به فان التخيل غير الشعور به ولو كان لكل شعور شعور به لذهب الى غير النهاية ثم ان لانبعاث الشوق من النائم والساهى وكذا من يلعب باللحية مثلا علة لا محالة اما عادة او ضجر عن هيئة او ارادة انتقال الى هيئة اخرى او حرص من القوى الحاسة ان يتجدد لها فعل الى غير ذلك من اسباب جزئية لا يمكن ضبطها والعادة لذيذة والانتقال عن المملول لذيذ والحرص على الفعل الجديد لذيذ كل ذلك بحسب القوى الحيوانية واللذة خير حسى وتخيلى فهى خير حقيقى للحيوان بما هو حيوان ظنى بحسب الخير الانسانى فليس هذا الفعل خاليا عن خير حقيقى بالقياس الى ما هو مبدأ له وان لم يكن خيرا حقيقيا عقليا **المبحث** الثانى فى الاتفاق زعم ذيمقراطيس ان وجود العالم انما يكون بالاتفاق وذلك لان مبادى العالم اجرام صغار لا تتجزى لصلابتها وهى مبثوثة فى خلاء غير متناه وهى متشاكلة الطبايع مختلفة الاشكال دائمة الحركة فاتفق ان تصادمت منها جملة واجتمعت على هيئة مخصوصة فتكون منها هذا العالم ولكنه زعم ان تكون الحيوان والنبات ليس بالاتفاق واما انباذقلس فزعم ان تكون الاجرام الاسطقسية بالاتفاق فما اتفق ان كانت هيئة اجتماعية على وجه يصلح للبقاء والنسل بقى وما اتفق ان لم يكن كذلك لم يبق ولهم فى ذلك حجج منها ان الطبيعة لا روية لها فكيف تفعل لاجل غرض ومنها ان الفساد والموت والتشويهات والزوايد ليست مقصودة للطبيعة مع ان لها نظاما لا يتغير كاضدادها فعلم ان الجميع غير مقصودة للطبيعة فان نظام الذبول وان كان على عكس النشو والنمو لكن له كعكسه نظام لا يتغير ونهج لا يهمل والما كان نظام الذبول ضرورة المادة من دون ان يكون مقصودا للطبيعة فلم لم نحكم بان نظام النشو والنمو ايضا بسبب ضرورة المادة بلا قصد وداعية للطبيعة وهذا كالمطر الذى نعلم جزما انه كائن لضرورة المادة اذ الشمس اذا بخرت الماء تخلص البخار الى الجو البارد فلما برد صار ماء ثقيلا فنزل لضرورة فاتفق ان يقع فى مصالح فيظن ان الامطار مقصودة لتلك المصالح وليس كذلك بل لضرورة المادة ومنها ان الطبيعة الواحدة تفعل افعالا مختلفة مثل الحرارة فانها تحل الشمع وتعقد الملح وتسود وجه القصار وتبيض وجه الثوب فهذه حجج القائلين بالاتفاق وقبل الخوض فى الجواب نقدم كلاما فنقول ان الامور الممكنة منها دائم ومنها اكثرى ولكل منها علة والفرق بينهما ان الدائم لا يعارضه معارض والاكثرى قد يعارضه معارض فالاكثرى يتم بشرط عدم المعارض سواء كان طبيعيا او اراديا فان الارادة مع التصميم وتهيئة الاعضاء للحركة وعدم مانع للحركة ونافض للعزيمة وامكان الوصول الى المطلوب تبين انه يستحيل ان لا يوصل اليه ومن الامور ما يحصل بالتساوى كقعود زيد وقيامه ومنها ما يحصل على الاقل كوجود اصبع زائد اما ما يكون على الدوام او على الاكثر فلا يظن بوجودهما انه اتفاقى والباقيان قد يكونان باعتبار ما واجبا وذلك مثل ان يشترط ان المادة فى تكون كف الجنين فضلت عن المصروف عنها الى الاصابع الخمس والقوة الفاعلة صادفت استعدادا تاما فى ما دم طبيعته فيجب ان يخلق اصبع زائد فعند هذه الشروط يجب تكون الاصبع الزائد ويكون ذلك من باب الدائم بالنسبة الى هذه الطبيعة الجزئية وان كان نادرا قليلا بالقياس الى سائر افراد النوع فاذا حقق الامر فى تكون الامر الاقلى انه دائم بشروطه واسبابه ففى صيرورة المبادى اكثريا او دائميا بملاحظة شروطه واسبابه لم يبق ريبة فالامور الموجودة بالاتفاق انما هى اتفاق عند الجاهل باسبابها وعللها واما بالقياس الى مسبب الاسباب المكتنفة بها فلم يكن شىء من الموجودات اتفاقا كما وقع فى السنة الحكماء الاشياء كلها عند الاوائل واجبات فلو احاط الانسان بجميع الاسباب والعلل حتى لم يشذ عن علمه شىء لم يكن شىء عنده موجودا بالاتفاق فان عثر حافر

مثر على كثير فهو بالقياس الى الجاهل بالاسباب التى ساقتها الى الكنز اتفاق واما بالقياس الى من احاط بالاسباب المودية اليه فليس بالاتفاق بل بالوجوب فقد ثبت ان الاسباب الاتفاقية حيث يكون لاجل شى الا انها اسباب فاعلية بالعرض والغايات غايات بالعرض وربما يتادى السبب الاتفاقى الى غايته الذاتية كالحجر الهابط اذا شج ثم هبط الى مهبطه الذى هو الغاية الذاتية وربما لا يتادى الى غايته الذاتية بل اقتصر على الاتفاقى كالحجر الهابط اذا شج ووقف ففى الاول يسمى بالقياس الى الغاية الطبيعية سببا ذاتيا وبالقياس الى الغاية العرضية سببا اتفاقيا وفى الثانى يسمى بالقياس الى الغاية الذاتية باطلا فاذا تحقق ما قدمناه فقد علم ان الاتفاق غاية عرضية لامر طبيعى او ارادى او قسرى ينتهى الى طبيعة او ارادة فيكون الطبيعة والارادة اقدم من الاتفاق لذاتيهما فالم يكن اولا امور طبيعية او ارادية لم يقع اتفاقا فالامور الطبيعية والارادية متوجهة نحو غايات بالذات والاتفاق طارٍ عليهما اذا قيس اليهما من حيث انه الكائن فى نفسه غير متوقع عنهما اذ ليس دائما ولا اكثريا لكن يلزم ان يكون من شانها التادية اليها اصلا لم يكن فى ذلك الامر اتفاق مثل كسوف الشمس عند قعود زيد فانه لا يقال ان قعود زيد اتفق انه كان سببا لكسوف الشمس واذا قيس الى اسباب المودية فيكون غاية ذاتية طبيعية او ارادية فظهر ان وجود العالم ليس على سبيل الاتفاق وان كان للاتفاق مدخل بالقياس الى بعض افرادها فانه نسب اليه بل اولية بمقر الطبيعة كله باطل واما الجواب التفصيلى عن الشبه المذكورة ففى الاول انه ليس اذا عدمت الطبيعة الروية وجب ان يحكم بان الفعل الصادر عنها غير متوجه الى غاية فان الروية لا تجعل الفعل ذا غاية بل انما تميز الفعل الذى يختار وتعينه من بين افعال يجوز اختيارها ثم يكون لكل فعل من الافعال تلك غاية مخصوصة يلزم تادى ذلك الفعل اليها لذاته لا بجعل جاعل حتى لو قدر كون النفس مسلمة عن اختلاف الدواعى والصوارف لكان يصدر عن الناس فعل متشابه على نهج واحد من غير روية ومما يؤيد ذلك ان نفس الروية فعل ذو غاية وهى لا يحتاج الى روية اخرى وايضا ان الصناعات لا شبهة فى تحقق غايات لها ثم اذا صارت ملكة لم يحتج فى استعمالها الى الروية بل ربما تكون مانعة كالكاتب الماهر لا يروى فى كل حرف وكذا العواد الماهر لا يتفكر فى كل نقرة واذا روى الكاتب فى كتبه حرفا والعواد فى نقره يتبلد فى صناعته فللطبيعة غايات بلا قصد وروية وقريب من هذا اعتصام الزالق بما يعتصم ومبادرة اليد فى حك العضو من غير فكر ولا روية واوضح منه ان القوة النفسانية اذا حركت عضوا ظاهرا فانما يحرك بواسطة الوتر والنفس لا تشعر لها بذلك وفى الشبهة الثانية ان الفساد فى هذه الكائنات تارة لعدم كمالاتها وتارة لحصول موانع وواردات خارجة عن مجرى الطبيعة اما الاعدام فليس من شرط كون الطبيعة متوجهة الى غاية ان تبلغ اليها فالموت والفساد والذبول كل ذلك لقصور الطبيعة عن البلوغ الى الغاية المقصودة وههنا سر ليس هذا المشهد موضع بيانه واما نظام الذبول فهو ايضا متادٍ الى غاية وذلك لان له سببين احدهما بالذات وهو الحرارة والاخر بالعرض وهو الطبيعة ولكل منهما غاية فالحرارة غايتها تحليل الرطوبات فتسوق لما اليه ونفيها على النظام وذلك للحرارة بالذات والطبيعة التى فى البدن غايتها حفظ البدن ما امكن بامداد بعد امداد ولكن كل مدد ثان يكون الاستمداد منه اقل من المدد الاول كما بين فى علم النفس فيكون نقصان الامداد سببا لنظام الذبول بالعرض والتحليل سببا بالذات للذبول وفعل كل واحد منهما متوجه الى غاية ثم ان الموت وان لم يكن غاية بالقياس الى بدن جزئى فهو غاية بالقياس الى نظام واجب لما اعد للنفس من الحيوة السرمدية وكذا ضعف البدن وذبوله لما يتبعهما من رياضات النفس وكسر قواها البدنية التى بسببها تستعد للاخرة على ما يعرف فى علم النفس واما الزيادات فهى كائنة لغاية ما فان المادة اذا فضلت افادها الطبيعة الصورة التى تستحقها ولا تعطلها كما علمت فيكون فعل الطبيعة فيها بالغاية وان لم يكن غاية للبدن بمجموعه ونحن لم ندع ان كل غاية للطبيعة يجب ان يكون غاية لغيرها واما ما نقل فى المطر فممنوع بل السبب فيه اوضاع سماوية تلحقها قوابل واستعدادات ارضية للنظام الكلى وانفتاح الخيرات ونزول البركات فهى اسباب الهية لها غايات دائمة او اكثرية فى الطبيعة وفى الشبهة الثالثة ان القوة المحركة لها غاية واحدة هى احالة المحرق الى مشاكلة جوهرها واما سائر الافاعيل كالعقد والحل والتسويد والتبييض فانما هى توابع ضرورية مستعمل اقسام الضرورى الذى هو احد الغايات بالعرض وقد ذكر فى كتاب الشفاء ابطال مذهب انباذقلس بيانات مبنية على المشاهدات وشواهد موضحة ولذلك حمل بعضهم كلامه فى البخت والاتفاق على انه من الرموز والتجوزات وانه مختلق عليه لدلالة ما نصفه ووجدت من كلامه على قوة سلوكه وعلو قدره فى العلوم ومن جملة تلك الدلائل الواضحة ان البقعة الواحدة اذا سقط فيها حبة بر وحبة شعير انبت البر برا والشعير شعيرا فعلم ان صيرورة جزء من الارض برا والاخر شعيرا لاجل ان القوة التى

محركها الى تلك الصورة لا لضرورة المادة لتشابهها ولو فرض اجزاء الارض مختلفة فاختلافها ليس بالمهية الارضية بل لان قوة فى الجنس افادت تلك الخاصية لذلك الجزء الارضى فان كانت افادة تلك الخاصية لخاصية اخرى سابقة عليها لزم التسلسل وان لم يكن كذلك كانت القوة المودعة فى البرة لذاتها موجهة الى غاية معينة والا فلم لا ينبت الزيتون برا والبطيخ شعيرا ومنها ان الغايات الصادرة عن الطبيعة غير معوقة كلها خيرات وكمالات اذا تادت الى غايات ضادة كان ذلك فى الاقل فلهذا يطلب الانسان لها سببا عارضا فيقول ما اذا اصاب هذا الحيوان حتى مرض وذبل ولم لا ينبت البر والشعير واذا كان كذلك فالطبيعة متوجهة الى الخير ان لم يعقها عائق وايضا انا اذا احسسنا بقصور من الطبيعة اعناها بالصناعة كما يفعله الطبيب معتقدا انه اذا زال العائق واشتدت القوة توجهت الطبيعة الى افادة الصحة والخير وهذا يدل على المقصود

المبحث الثالث فى غايات الافعال الاختيارية ان من المعطلة قوما جعلوا فعل الله تعالى خاليا عن الحكمة والمصلحة مع انك قد علمت ان للطبيعة غايات وان فعل النائم والساهى لا ينفك عن غاية ومصلحة لبعض قواه التى هى فى الحقيقة فاعل لذلك الفعل وان لم يكن للقوة العقلية او الفكرية متمسكين بحجج هى اوهن من بيت العنكبوت منها التشبث فى ابطال الداعى والمرجح بامثلة جزئية من طريقى الهارب ورغيفى الجائع وقدحى العطشان ولم يعلموا ان خفاء المرجح عن علمهم لا يوجب نفيه فان من جملة المرجحات لا فاعيلنا فى هذا العالم امور خفية عنا كالاوضاع الفلكية والامور العالية الالهية ولم يتفطنوا انه مع ابطال الدواعى فى الافعال وتمكين الارادة الجزافية ينسد باب اثبات الصانع فان الطريق الى اثباته ان الجائز لا يستغنى عن المرجح فلو ابطلنا هذه القاعدة لم يمكننا اثبات واجب الوجود بل مع ارتكاب القول بها لم يبق مجال للنظر والبحث ولا اعتماد على اليقينيات لعدم الامن عن ترتب نقيض النتيجة عليها وربما يخلق فى الانسان حالة يرتبه الاشياء لا كما هى لاجل الارادة الجزافية التى ينسبونها الى الله تعالى فهؤلاء القوم فى الدورة الاسلامية كالسوفسطائية فى الزمان السابق ومنها ما مر من كون الارادة مرجحة صفة نفسية لها والصفات النفسية ولوازم الذات لا تعلل كما لا يعلل كون العلم علما والقدرة قدرة وهو ايضا كلام لا حاصل له فان مع تساوى طرفى الفعل كيف يخصص احد الجانبين والخاصية التى يقولونها هذيان فان تلك الخاصية كانت حاصلة ايضا لو فرض اختيار الجانب الاخر الذى فرض مساويا لهذا الجانب ومنها ما سبق ايضا من قولهم بان الارادة متحققة قبل الفعل بلا اختصاص باحد الامور ثم تعلقت بامر دون امر هذا كاف فى افتضاحهم فان المريد لا يريد اى شى اتفق اذ الارادة من الصفات الاضافية فلا يتحقق ارادة غير متعلقة بشى ثم يعرضها التعلق ببعض الاشياء نعم اذا حصل تصور شى قبل وجوده رجح احد جانبى امكانه يحصل ارادة مخصصة باحدهما فالترجيح مقدم على الارادة كما مر وانوى ما يذكر من قبلهم امور اوردها صاحب المباحث المشرقية الاول ان الفلك متشابه الاجزاء وقد تعين فيه نقطتان للقطبية ودائرة لان تكون منطقة وخط لان يكون محورا دون سائر النقاط والدوائر والخطوط مع انه كان جائزا بحسب الذات ان يكون القطبان غير تينك النقطتين وكذا المنطقة والمحور بكون عظيمة اخرى وخطا اخر لتشابه المحل والثانى ان لكل فلك حركة خاصة الى جهة معينة دون غيرها من الجهات مع جواز وقوع حركة الى كل واحدة منها وكذلك لكل حركة حد معين من السرعة دون غيره مع تساوى جميع النسبة اليهما الثالث اختصاص كل كوكب بموضع معين من الفلك مع عدم خصوصية توجد فى ذلك الموضع دون غيره لتساوى جميع فى الطبيعة فالعقل يجوز وقوعه فى موضع اخر من فلكه الرابع اختصاص العالم بمقدار خاص دون ما هو اعظم منه او اصغر مع جوازهما عند العقل والجواب عن الاول ان تلك النقطة توجد بالفعل بواسطة الحركة المعينة توجب تعين النقطتين ولزم من تعينهما تعين المحور الواقع بينهما فانه لولا الحركة لم يتعين دائرة المنطقة المستلزمة لتعين القطب والمحور وعن الثانى ان اختلاف الحركات جهة وسرعة لاختلاف مباديها العقلية وكونها مقتضية للافلاك وحركاتها على وجه يتبعها احسن النظامات ويخرج منه الجواب عن الثالث مع ان تعين موضع ما للكواكب انما حصل بالكوكب لا قبله والا كان متعينا من غير تلك الحفرة وبعد وجوده لا يجوز له التبدل وعن الرابع ان لكل جسم من المحدد وغيره طبيعة خاصة تقتضى مقدارا خاصا لذلك الجسم فلا يمكن غيره والتجويز العقلى بما يخالف الواقع لعدم اطلاع العقل على خصوصية السبب قبل البرهان ولنا رسالة منفردة فى حل هذه الاشكالات الفلكية بتمهيد مقدمات اصولية يزول بها الريب عن القلب من اراد الاطمينان فليراجع اليها فالحاصل ان المختار متى كانت نسبة المعلول اليه امكانية من دون داع ومقتض لصدوره يكون صدوره عنه ممتنعا لامتناع كون المساوى راجحا فان تجويز ذلك من العاقل ليس الا قولا باللسان دون تصديق بالقلب بل الداعى هو غاية الايجاد وهو قد يكون نفس الفاعل كما فى الواجب تعالى لانه تام الفاعلية فلو احتاج فى فعله الى معنى خارج من ذاته لكان

ناقصا في الفاعلية وستعلم انه سبب الاسباب وكل ما يكون فاعلا اولا لا يكون لفعله غاية اولى غير ذاته اذ الغايات كسائر الاسباب تستند اليه
فلو كان لفعله غاية غير ذاته فان لم يستند وجودها اليه لكان خرقا للفرض وان استند اليه فالكلام عايد فيما هو غاية داعية لصدور
تلك الغاية المفروضة كونه غير ذاته تعالى وهكذا حتى ينتهي الى غاية هي عين ذاته فذاته تعالى غاية للجميع كما هو فاعل لها وبيان ذلك انه سنقرر لك
انشاء الله تعالى ان واجب الوجود اعظم مبتهج بذاته وذاته مصدر لجميع الاشياء وكل من ابتهج بشيء ابتهج بجميع ما يصدر عن ذلك الشيء
من حيث كونها صادرة عنه فالواجب تعالى يريد الاشياء لا لاجل ذواتها من حيث ذواتها بل من حيث انها صادرة عن ذاته تعالى فالغاية
في ايجاد العالم نفس ذاته المقدسة وكل ما كانت فاعليته لشيء على هذا السبيل كان فاعلا وغاية لذلك الشيء حتى ان اللذة فينا لو كانت
شاعرة بذاتها وكانت ذاتها مصدرا لفعل لكانت مريدة لذلك الفعل لذاتها ولاجل كونه صادرا عن ذاتها فكانت حينئذ فاعلا وغاية

وهم وتنبيه ما وجد كثيرا في كلامهم من ان العالي لا يريد السافل ولا يلتفت اليه والا لزم كونه مستكملا بذلك السافل
لكون وجوده اولى له من عدمه والعلة لا تستكمل بالمعلول لا يضرنا ولا ينافي ما ذكرناه اذ المراد من المحبة والالتفات المنفيين عن العالي
بالنسبة الى السافل هو ما هو بالذات وعلى سبيل القصد لا ما هو بالعرض وعلى سبيل التبعية فلو احب الواجب تعالى فعله واراده لاجل
كونه اثرا من آثار ذاته ورشحا من رشحات فيضه وجوده لا يلزم من احبابه تعالى لذلك الفعل كون وجوده بهجة وخيرا له تعالى بل بهجته انما
هي بما هو محبوب بالذات وهو ذاته المتعالية التي كل كمال وجمال رشح وفيض من كماله وجماله قرأ القارئ بين يدي الشيخ ابي سعيد
ابي الخير رحمه الله قوله تعالى يحبهم ويحبونه فقال لحق انه يحبهم لانه لا يحب الا نفسه فليس في الوجود الا هو وما سواه من صنعه والصانع اذا
مدح صنعه فقد مدح نفسه ومن هذا يظهر حقيقة ما قيل لولا العشق ما وجد سماء ولا ارض ولا بر ولا بحر والغرض ان محبة الله تعالى
للخلق عائدة اليه فالمحبوب والمراد بالحقيقة نفس ذاته تعالى لذاته كما انك اذا احببت انسانا فتحب آثاره لكان محبوبك بالحقيقة ذلك الانسان
كما قيل شعرا وما حب الديار شغفن قلبي ولكن حب من سكن الديار

المبحث الرابع في غاية الكائنات المتعاقبة الى غير النهاية
ولنمهد لبيانها مقدمة هي ان من جملة الغايات بالعرض هو الذي يقال له الضروري وهو على ثلاثة اقسام احدها الامر الذي لا بد من وجوده
حتى يوجد الغاية على ان يكون وجوده متقدما على وجود الغاية مثل صلابة الحديد لاجل القطع وهذا يسمى نافعا اما في الحقيقة او في
الظن ومن هذا القبيل الموت وامثاله فان الموت غاية ناقصة لنظام النوع وللنفس ايضا كما اشرنا اليه الثاني ما يكون لازما للملزوم لغاية
فيكون في الوجود مع الغاية مثل انه لا بد من جسم اذكى للقطع وانما لم يكن منه بد لا لذكيته بل لانه لازم للحديد الذي لا بد منه الثالث
الذي يكون حصوله مترتبا على حصول الغاية اما على طريق اللزوم لحدوث الحوادث العنصرية عن حركات الافلاك وغاية الحركة الفلكية
ما فوقها واما لا على طريق اللزوم كحب الولد التابع للغاية في التزويج وهو التناسل فهذه الاقسام غايات بالعرض ويقال لها الضروري
ووجود الشر في عالمنا من هذا القسم اعني الضروري فانه لما وجب في العناية الالهية التي هي الجود وجود كل خير وكان منها مبدأ المركبات
من العناصر الاربعة وكان لا يمكن وجود النار مودية بسببها النظام الى الغاية المقصودة الا على صفة الاحراق لزم من ذلك ان يفسد
بعض المركبات واما انها كيف تصل النار الى ما تفسده فلما توجبه حركات الافلاك التي هي صادرة عن التدبير الالهي والنظام الكلي
فالضرورة بالقياس الى افراد الشر ضرورة وبالقياس الى امر اخر والنظام الكلي غاية كما مر في باب الخير وسيأتيك زيادة الايضاح
في باب العناية انشاء الله تعالى فاذا تقرر ذلك فنقول اما القول في الحوادث الكائنة الفاسدة فيجب ان يعلم ان الغاية الذاتية للطبيعة
المدبرة للعالم ليس وجود شخص معين من النوع بل الغاية الذاتية ان توجد الماهيات النوعية وجودا دائما فان امكن ان يبقى
الشخص الواحد منها فلا يحتاج الى تعاقب الاشخاص فلا جرم لا يوجد منها الا شخص واحد كما في الشمس والقمر وان لم يمكن بقاء
الشخص الواحد كما في الكائنات الفاسدة فيحتاج الى الاشخاص المتعاقبة لا من حيث ان تلك الكثرة مطلوبة بالذات بل من حيث
ان المطلوب بالذات لا يمكن حصوله الا مع ذلك فيكون اللانهاية في الاشخاص غاية عرضية لا ذاتية فالغايات الذاتية متناهية
فهذا بيان غاية الطبيعة المدبرة للنوع واما غاية الطبيعة الشخصية فهي بقاء ذلك الشخص المعين وليس لها غاية غير ذلك واما
الحركة الفلكية المستمرة فالمقصود منها كما ستعرف استخراج الاوضاع الممكنة في القوة الى الفعل ليحصل لنفوسها التشبه بالكامل
وذلك لما لم يمكن الا بتعاقب الاوضاع الجزئية لا جرم صارت الاوضاع المتعاقبة غايات عرضية كحصول الكائنات العنصرية كما
سمعت واما المقدمات والنتايج فيجب ان يعلم ان المراد بعناها ها هنا العلة الغائية انه لا يجوز ان يكون للفاعل الواحد في فعل واحد غاية

بعد غاية

بعد غاية الى غير النهاية فاما ان يكون للافعال الكثيرة غايات كثيرة فذلك جائز وهذا الكل فبازاء غاية معينة وليس للنفس في ذلك الفعل غاية
سوى تلك الغاية فلا استحالة فيه

فصل في الفرق بين الغاية والخير اعلم ان العلة الغائية اما واقعة تحت الكون او هي اعلى من الكون
فان كانت واقعة تحت الكون فهي اما ان تكون موجودة في القابل كوجود صورة الدار في الطين واللبن مثلا للبناء واما ان تكون موجودة
في نفس الفاعل كالاستكنان وفي الجميع الغاية بالحقيقة هو السبب الاول لساير العلل وذلك لانه ما لم يكن الغاية متصورة في نفس الفاعل
لم يجز ان يكون الفاعل فاعلا ولكنها معلولة في الوجود الخارجي لساير العلل اذا كانت واقعة تحت الكون ففي القسم الاول منها نقول اذا
قيس الى الفاعل من حيث ان تصوره صار محركا له وعلة لكونه فاعلا كان غاية وغرضا واذا قيس الى الحركة كان نهاية لان الغاية يومها التي
فلا يصح ان يبطل مع وجودها الشيء بل يستكمل به والحركة تبطل مع انتهائها واذا قيس الى الفاعل من حيث استكمل به وكان قبل فيه بالقوة
فهو خير لان مزيل القوة مكمل والعدم شر والحصول والوجود يكون خيرا واذا قيس الى القابل من حيث هو قابل وبه صار بالفعل فهو صورة
فله نسبة الى امور اربعة وبكل حيثية له اسم خاص وفي القسم الثاني فان هو صورة او عرض في الفاعل اذا نسب اليه من حيث استكمل به كان
خيرا او من جهة انه مبدأ حركته كان غاية فقد تحقق ان كل غاية فهو باعتبار غاية وباعتبار اخر خير اما حقيقي او مظنون كبعض الحركات التي
مبدأها التخيل الصرف دون القصد الفكري والطبيعة ولك ان تعلم ان غاية الفاعل القريب الملاصق لتحريك المادة صورة في المادة
وما ليست غايته صورة في المادة فهو ليس فاعلا قريبا فان اتفق ان يكون الذي غايته صورة في المادة والذي غايته ليست صورة في المادة
امرا واحدا كانت فاعليته مختلفة بالقرب والبعد والمباشرة للتحريك وعدمها والصورة الحاصلة في المادة تكون غاية له باحد
بالذات وبالاخرى بالعرض مثل ان يبني الانسان بيتا ليسكن فانه من جهة ما هو طالب السكنى علة لكونه بناء فالمستكن علة اولى للبناء
ومن جهة ما هو بناء معلول له من جهة ما هو مستكن فهو من حيث كونه مستكنا علة بعيدة للبناء ومن حيث كونه بناء علة قريبة فلا جرم
غايته بالاعتبار الاول البيت صورة في مادة وبالاعتبار الاخر الذي هو به ملاصق صورة وهيئة في البيت

فصل في الفرق بين الخير والجود قد علمت ان الغاية ربما تكون بحسب نحو من الوجود فاعلا للفاعل بما هو فاعل وعلة غائية للفعل وبحسب نحو اخر من الوجود
معلولا لمعلوله فلها بهذا النحو من الوجود قياس الى القابل المستكمل به وقياس الى الفاعل الذي يصدر عنه فهو بالقياس الى الفاعل
الذي لا يكون منفعلا به او بشيء يتبعه كان جودا وبالقياس الى القابل كان خيرا والخير بالجملة ما يطلبه كل شيء وهو الوجود او كمال الوجود
واما الجود فهو افادة ما ينبغي لا لعوض قالوا هب لما لا يليق للموهوب له ليس بجواد كمن يهب سكينا لمن يقتل به مظلوما وكذا من اعطى فائدة
ليستعيض منها بدلا سواء كان ذلك البدل شكرا او ثناء او صيتا او فرحا بل الجواد من افاد الغير كمالا في جوهره او في احواله من غير ان يكون
بازائه عوض بوجه من الوجوه فكل فاعل يفعل لغرض يؤدي الى شبه عوض فليس بجواد بل هو معامل مستعيض فيكون ناقصا فقيرا لانه اعطى
شيئا ليحصل له ما هو اولى به واطيب فمن كان الاولى به فعل شيء فاذا لم يصدر عنه كان عادم كمال فكان ناقصا في ذاته واذا توقف كماله
على امر ما فكان فقيرا وان كان ذلك الامر كمال غيره او نفي الفقر عنه او ايصال الخير اليه فان حصول شيء من ذلك لغيره ولا حصوله ان كانا
بمنزلة واحدة بالقياس الى ذلك الفاعل فلا داعي له الى ذلك الشيء ولا مرجح لحصول ذلك الخير لغيره فقصد ذا الفعل عنه في حد الامكان
لان الغرض هو المقتضي للفعل والغير الموجب ليس غرضا وان لم يكونا بمنزلة واحدة فقد رجع الامر اخر الامر الى غرض يتصل بذاته فان
سؤال لم لا يزال يتكرر في الغرض الى ان يبلغ ذات الفاعل من خير يعود اليه او شر ينفي عنه ثم يقف السؤال اذ حصول الخير لكل شيء وزوال
الشر عنه هو المطلوب بالذات لان الارادة والطلب لمن يعشق ذاته فيطلب كل شيء لمعشوقه اعني ذاته فقد تبين ان كل طالب غرض ناقص وبالجملة
الغرض يطلب شيئا ليس له هذا تلخيص ما وجدنا في كتبهم

تعقيب وتحصيل اعلم ان النظر في العلل الغائية هو بالحقيقة
من الحكمة بل افضل اجزاء الحكمة وما ذكروا في الكتب فيها مساهلات واشياء غير منقحة لا تنقح الا بالكلام المشبع والتحقيق البالغ فيجب
الخوض في تبيينها وتوفية الحقوق في التفصي عن الشكوك الواردة عليها بقدر الوسع والطاقة فنقول انك لو نظرت حق النظر الى
العلة الغائية وجدتها في الحقيقة عين العلة الفاعلية دائما انما التغاير بحسب الاعتبار فان الجائع مثلا اذا اكل ليشبع فانما اكل لانه
تخيل الشبع فحاول ان يستكمل له وجود الشبع فيصير من حد التخيل الى حد العين فهو من حيث انه شبعان تخيلا هو الذي يأكل ليصير شبعانا
وجودا فالشبعان تخيلا هو العلة الفاعلية لما يجعله فاعلا تاما والشبعان وجودا هو الغاية المترتبة على الفعل فالاكل صادر من الشبع
ومصدر للشبع ولكن باعتبارين مختلفين فهو باعتبار الوجود العلمي فاعل وعلة غائية وباعتبار الوجود العيني غاية فعلم ان العلة

لا غاية له

بالفعل

المنفعل

الغاية لا تنفك عن الفاعل والغاية المترتبة على الفعل ايضا سنرجع اليه بحسب الاستكمال فظهر ان تقسيمهم الغاية الى ما يكون في نفس الفاعل كالفرح والى ما يكون في القابل والى ما يكون في غيرهما كرضا فلان غير مستقيم فان القسمين الاخيرين في الحقيقة يرجعان الى القسم الاول وهو ما يكون في نفس الفاعل فان الباني لا يبني والمحصل لرضا انسان بفعله لا يحصل الا لمصلحة تعود الى نفسه سواء كان المراد من الغاية ما يجعل الفاعل فاعلا او ما يترتب على الفاعل ترتبا ذاتيا وكذا تقسيمهم الاخر انه قد يكون الغاية نفس ما ينتهي اليه الحركة وقد يكون غيره كما ذكرنا من طلب مكان للملاقاة عن غيره او للقاء صديق اذ لولا اولوية او طلب فرح او انتفاع يعود الى النفس لم تتصور الحركة الارادية ويمكن الاعتذار عن الاخير لا بما ذكره بعضهم من ان المراد من الغاية في هذا التقسيم والتقسيم الاخر هي النهاية المترتبة على الفعل اذ قد سبق ان الغاية بهذا المعنى ايضا يجب ان يعود الى الفاعل ولو بحسب الظن اذ لم يكن عائق بل بان المراد منه ان الغاية بحسب الظاهر اما نفس ما انتهت اليه الحركة او غيرها ثم اعلم انه قد وجد في كلامهم ان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض والغايات ووجد كثيرا في السنتهم انه تعالى غاية الغايات وانه المبدأ والغاية وفي الكلام الالهي الا الى الله تصير الامور وان الى ربك الرجعى الى غير ذلك مما لا يبعد ولا يحصى فان كان المراد من نفي التعليل عن فعله تعالى نفي ذلك عنه بما هو غير ذاته فهو كذلك لما سبق من ان الفاعل الاول يجب ان تكون تاما في فاعليته لا يمكن ان يتوقف على غيره في الفاعلية لكن لا يلزم من ذلك نفي الغاية والغرض عن فعله مطلقا كما علمت سابقا فلك ان تجعل علمه تعالى بنظام الخير الذي هو عين ذاته تعالى علة غائية وغرضا في الايجاد فان قلت العلة الغائية كما صرحوا به هي ما يقتضي فاعلية الفاعل فيجب ان يكون غير ذات الفاعل ضرورة مغايرة المقتضي للمقتضى قلت هذه المسامحات في كلامهم كثيرة فانهم كثيرا ما يطلقون الاقتضاء على المعنى الاعم الذي هو مطلق عدم الانفكاك اعتمادا على فهم المتدرب في العلوم كيف ولم يقم برهان ولا ضرورة على ان الفاعل يجب ان يكون غير الغاية في الحقيقة فان الفاعل هو ما يفيد الوجود والغاية هي ما يفاد لاجله الوجود سواء كان عين ذات الفاعل او اعلى منها اليس لو فرضنا الغا امرا قائما بذاته وكان ذلك الامر مصدرا لفعل ذاتي لكان فاعلا وغاية فقد علم ان مراد الحكماء من الغاية التي نفوها عن فعله تعالى هي ما يكون غير نفس ذاته من كرامة او محمدة او ثناء او ايصال نفع الى الغير او غير ذلك من الاشياء التي تترتب على فعله من دون الالتفات اليها من جانب القدس واما الغاية بمعنى كون علمه بنظام الخير الذي هو عين ذاته داعيا له الى افادة الخير بالوجه الذي ذكرناه اولا فهو مما ساق اليه الفحص والبرهان وشهدت به عقول الفحول واذهان الاكابر والاعيان وقد نص عليه الشيخ الرئيس في التعليقات بقوله ولو ان انسانا عرف الكمال الذي هو واجب الوجود بالذات ثم كان ينظم الامور التي بعده على مثاله حتى كانت الامور على غاية النظام لكان غرضه بالحقيقة واجب الوجود بذاته الذي هو الكمال فان كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو ايضا الغاية والغرض انتهى ثم نقول كما ان المبدأ الاول غاية الاشياء بالمعنى المذكور فهو غاية بمعنى ان جميع الاشياء طالبة لكمالاتها ومتشبهة به في تحصيل ذلك الكمال بحسب ما يتصور في حقها فلكل منها عشق وشوق اليه اراديا كان او طبيعيا والحكماء المتألهون حكموا بسريان نور العشق والشوق في جميع الموجودات على تفاوت طبقاتهم فالكائنات باسرها كالمبدعات على اغتراف شوق من هذا البحر الخضم واعتراف مقر بوحدانية الحي القديم فلكل وجهة هو موليها يحن اليها ويقتبس بنار الشوق نور الوصول لديها واليها الاشارة في الصحيفة الالهية بقوله وان من شيء الا يسبح بحمده وبيان ذلك ان كل واحد من الهويات المدبرة والانيات الصورية لما كان بطبعه نازعا الى كماله الذي هو خيريته هويته المستفادة عما هو الخير الاول نافرا عن النقص الخاص به الذي هو شريته المنبعثة من الهيولى والاعدام تحقق ان لكل واحد منها توقانا طبيعيا وعشقا غريزيا الى الخير فالخير لذاته معشوق فلولا ان الخيرية بذاتها معشوقة لما توخته الطبائع وما اقتصرت الهمم على ايثارها في جميع التصرفات والخير بالحقيقة مبدأ هذا العشق له والشوق اليه عند بينونته ان كان مما يباين والاتحاد به عند وجوده فان كل واحد من الموجودات يحن الى ما يلائمه وينزع اليه مفقودا فالخير عاشق للخير اما الخاص به واما الخيرات الخاصة الامكانية والمطلق وهو الخير الواجب والوجود الصرف الذي لا يصحبه شوب شرية وعدم والنور الحقيقي بلا ظلمة وعلة العشق هو ما نيل او سينال من المعشوق وكلما زادت الخيرية واشتد الوجود زاد استحقاق المعشوقية وزادت العاشقية للخير لكن الموجود المقدس عن شوب القوة والامكان اذ هو الغاية في الخيرية فهو الغاية في المعشوقية والغاية في العاشقية فذاته عشقه له اكمل عشق واوفاه والصفات الالهية على ما ستعلم لما لم تتمايز عن الذات فاذا فالعشق هناك صريح الذات والوجود وسائر الموجودات اما ان يكون وجودها عين عشقها او منبعثا عنه فاعظم الممكنات عشقا هي العقول الفعالة القابلة لتجلي النور الالهي بغير وسط وبلا روية واستعانة بحس او تخيل وهي الفاعلة للامور المتأخرة السافلة بالمتقدمة العالية وللخسيسة بالشريفة ثم النفوس العالية الالهية بتوسط العقل الفعال عند اخراجها من القوة الى الفعل واعطائها القوة على التصور والتمثل وامساك المتمثل فيها والطمأنينة اليه وبعدها القوى الحيوانية ثم النباتية فلكل واحدة منها عبادة الهية يصلح لها ويليق بها وتشبه بقدر الامكان بمبدئها الاعلى وحكاية عن تدبيرها للاشياء فعبادة الموجودات العلوية سيجيء بيانها في موضعه واما السفلية فلكل منها انقياد للعالي وخضوع والطاعة لما اشرف منها واقرب الى العالم الاعلى ورشح خير على السافل فانظر الى الجواهر المعدنية وقبولها للنقش والطبع وانقيادها للاذابة والطرق فهذه افرادها بالمبدأ وخضوعها وخشوعها فكل ما هو اسرع للقبول وانور واحسن في الصورة فهو اجل وكلما هو في غفلة عن ذلك ولا ينتفع به كالصخر والحجارة فهو دون ثم الى القوى النباتية وما يظهر منها من الحركات وذهابها يمينا وشمالا مع الهواء كما في الفرس درخت سرو بياد شمال بيدارى همى فشانددست وهمى كند اردكام فهو ساجد وراكع ومسبح ومقدس باصطكاك اوراقه وحركات قضبانه وما يبديه من ازهاره وانواره وتسليم ثمرته الى الحيوان والعاصي منه ما لا ينتفع به ولا يصلح الا للنار ثم الى الحيوان وخدمته للانسان وذهابه معه حيث ما ذهب وحمله الاثقال الى بلد لم تكونوا بالغيه الا بشق الانفس ومنه عاص ومتكبر جاحد لطاعة الانسان كالسباع وانواع الوحوش ثم الى عبادة الانسان وتشبهه بالمبدأ الاعلى في العلم والعمل وادراكه للمعلومات وتجرده عن الجسمانيات فعبادته اجل العبادات لانه معرفة اعظم المعارف الحيوانية وله فضيلة النطق وشرف القدرة وكمال الخلقة والمنهمك منه في المعصية يكون اخس من الحيوان والنبات والمعادن مردودا الى اسفل السافلين لان الجواهر المعدنية قبلت الصورة وهو لم يقبلها والشجر ساجدة راكعة لربها وهو لم يسجد والحيوان طائع للانسان وهو لم يطع لربه ولا عرفه ولا وحده نعوذ بالله من هذه الغفلة والنسيان فتشبهه بالمبدأ بحسب القوة النظرية في ادراك المعقولات وبحسب القوة العملية في تصريفه البدن وقواه كتصريفه القوة الحسية لينتزع من الجزئيات امورا كلية وباستعانته بالقوة المتخيلة في تفكره حتى يتوصل بذلك الى ادراك غرضه في الامور العقلية وكتكليفه القوة الشهوية المباضعة من غير قصد بالذات الى اللذة بل بالتشبه بالعلة الاولى في استبقاء الانواع وخصوصا افضلها اعني النوع الانساني وكتكليفه القوة الغضبية منازعة الابطال واعتناق القتال لاجل الذب عن مدينة فاضلة وامة صالحة وقد يظهر منه الافاعيل من صميم قوته النطقية مثل تصور المعقولات والتروع الى الممات وحب الاخرة وجوار الرحمن فافهم ما ذكرناه فهم حق بيلي لا فهم شعر يهذي فان بعضها وان كان في صورة الاقناع والخطابة من البيان لكنها رموز اذا استقصيت قادت الى البرهان وبالجملة المقصود ان الاشياء جميعا سواء كانت عقولا او نفوسا او اجراما فلكية او عنصرية لها تشبه بالمبدأ الاعلى وعشق طبيعي وشوق غريزي الى طاعة العلة الاولى ودين فطري ومذهب جبلي في الحركة نحوها والدوران عليها وقد صرح الشيخ في عدة مواضع من التعليقات بان القوى الارضية كالنفوس الفلكية في ان الغاية في افاعيلها ما فوقها اذ الطبائع والنفوس الارضية لا تحرك موادها لتحصيل ما تحتها من المزاج وغيره وان كانت هذه من التوابع اللازمة لها بل الغاية في تحريكها لموادها هي كونها على افضل ما يمكن لها ليحصل لها التشبه بما فوقها كما في تحريكات نفوس الافلاك اجرامها بلا انقياد وما انتهى من هيهنا ينطق العارف اللبيب بان غاية جميع الحركات من القوى العالية والسافلة في تحريكاتها هو الفاعل الاول من جهة توجه الاشياء المتحركة اليها الا الى ما تحتها فيكون غاية بهذا المعنى ايضا وبهذا ظهر سر قولهم لولا عشق العالي لانطمس السافل ثم لا يخفى عليك ان فاعل التسكين كالطبيعة الارضية كفاعل التحريك كطبائع الافلاك في ان مطلوبه ايضا ليس ما تحته في الوجود كالاين مثلا بل غايته ومطلوبه كونه على افضل ما يمكن في حقه ويلائم له كما اشار اليه المعلم الثاني ابو نصر في الفصوص بقوله صلت السماء بدورانها والارض برجحانها كيف لا شيء الا ويجد فيه شوقا الى المحبوب وحنينا الى المرغوب طبعا وارادة قال بعض العرفاء لعمري ان السماء بتغرد دورانها وشدة وجدها والارض بفرط سكونها لسيان في هذا الشان ولعمر الهك لقد اتصل بالسماء والارض من لذيذ ما نالنا من تجلي جمال الاول ما طربت به السماء طربا رقصها فهي بعد في ذلك الرقص والنشاط وغشي به على الارض لقوة الوارد فالقيت مطروحة على البساط وسريان لذة التجلي عليهما ومشاهدة لطفه الازلي هو سلب افئدتهما كما قيل في الشعر بذلك من عميم اللطف شكر وهذا من رحيق الشوق سكر فان قلت الغاية وان كانت بحسب الشيئية مقدمة على الفعل لكن يجب ان تكون بحسب الوجود متأخرة عن الفعل مترتبة عليه فلو كان الواجب تعالى فاعلا وغاية لزم ان يكون مقدما على وجود الممكنات بالذات ومتأخرا عنها كذلك فيكون شيء واحد اول الاوائل وآخر الاواخر قلت قد مر ان تأخر الغاية عن الفعل وترتبها عليه انما يكون اذا كا

من الكائنات واما اذا كانت مما هو ارفع من الكون فلا يلزم بل الغاية في المعلولات الابداعية متقدم عليها علما ووجودا باعتبارين وفي الكائنات متاخر عنها وجودا وان تقدمت عليها علما ولك ان تقول ان الواجب تعالى اول الاوائل من جهة كونه علة فاعلية لجميع الاشياء كما سنبرهن عليه وعلة غائية وغرضا لها وهو بعينه آخر الاواخر من جهة كونه غاية وفائدة تقصده الاشياء وتتشوق اليه طبعا وارادة لانه الخير المحض والمعشوق الحقيقي فمصحح الاعتبار الاول نفس ذاته بذاته ومصحح الاعتبار الثاني صدور الاشياء عنه على وجه يلزمها عشق بقتضي حفظ كمالاتها الاولية وشوقا الى تحصيل ما يفقد عنها من الكمالات الثانوية للتشبه بمبدئها بقدر الامكان وقد علمت الفرق بين الغاية الذاتية والغاية العرضية

شكوك وازاحات

قد تحقق لديك ان كل فاعل يفعل فعلا لغرض غير ذاته فهو فقير مستعيض محتاج الى ما يستكمل به فما يستكمل به يجب ان يكون اشرف واعلى منه فكل فاعل لغرض يجب ان يكون غرضه ما هو فوقه وان كان بحسب الظن فليس للفاعل غرض حقيقي فيما دونه ولا قصد صادق لاجل معلوله لان ما يكون لاجله قصد يكون ذلك المقصود اعلى من القصد بالضرورة فلو كان الى معلول قصد صادق غير مظنون لكان القصد معطيا لوجود ما هو اكمل منه وهو محال فان اشتبه عليك ذلك بما ترى من تحقق بعض المعلولات على حسب ما يقصده قاصد كحصول الصحة من قصد الطبيب في معالجة شخص وتدبيره اياه لحصول صحته معتقدا انه قد استفيدت الصحة من قصده اياها وكونها غرضا له في تدبيرها فاعلم ان قصد الطبيب وغرضه ليس مفيد الصحة بل انما مفيدها مبدأ اجل من الطبيب وقصده وهو واهب الخيرات على المواد حين استعدادها والقصد مطلقا مما يهيئ المادة لا غير والمفيد اشياء ارفع من القاصد فالقاصد يكون فاعلا بالعرض لا بالذات سؤال كثيرا ما يقع القصد الى ما هو اخس من القاصد جواب بلى ولكنه على سبيل الغلط والخطأ سؤال قد تقرر ان الغرض ما يجعل الفاعل فاعلا فالعلاقة الذاتية محققة بينهما فالفاعل يجب ان يستكمل به بحسب الواقع جواب ربما يكون الفاعل بحسب ذاته جوهرا اشرف مما قصده وبحسب مخالطة المواد وقواها الحسية والخيالية التي هي في الحقيقة يوجب انقصد اليه يكون اخس منه سؤال اذا لم يكن للواجب غرض في الممكنات وقصد الى منافعها فكيف حصل منه الوجود على غاية من الاتقان ونهاية من التدبير والاحكام وليس لاحد ان ينكر الآثار العجيبة الحاصلة في تكون اجزاء العالم على وجه يترتب عليها المصالح والحكم كما يظهر بالتامل في آيات الآفاق والانفس ومنافعها التي بعضها بينة وبعضها مبينة وقد اشتمل عليها المجلدات ككون الحاسة للاحساس ومقدم الدماغ للتخيل ووسطه للتفكر ومؤخره للتذكر والحنجرة للصوت والخيشوم للاستنشاق والاسنان للمضغ والرية للنفس والبدن للنفس والنفس لمعرفة الباري جل كبرياؤه الى غير ذلك من منافع حركات الافلاك واوضاع مناطقها ومناطق الكواكب سيما الشمس والقمر مما لا يفي بذكره الالسنة والاوراق ولا يسع لضبطه الافهام والاذواق جواب الواجب تعالى وان لم يكن في فعله غاية غير ذاته ولا لميته مصلحية من المنافع والمصالح التي نعلمها او لا نعلمه وهو اكثر بكثير مما نعلمه لكن ذاته ذات لا يحصل منه الاشياء الا على اتم ما ينبغي وابلغ ما يمكن من المصالح سواء كانت ضرورية كوجود العقل للانسان ووجود النبي للامة او غير ضرورية ولكنها مستحسنة كانبات الشعر على الحاجبين وتقعير الاخمص من القدمين ومع ذلك فانه عالم بكل خفي وجلي لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات والارض كما يجيء كيف وعناية كل علة لما بعدها كام سبيلها هذا السبيل من انها لا يجوز ان تعمل عملا لما دونها ولا ان تستكمل بمعلولها الا بالعرض ولا ان تقصد فعلا لاجل المعلول وان كانت تعلمه وترضى به فكما ان الاجسام الطبيعية من الماء والنار والشمس والقمر انما تفعل افاعيلها من التبريد والتسخين والتنوير لحفظ كمالاتها لا لانتفاع الغير منها ولكن يلزمها انتفاع الغير منها من باب الرشح كما قيل وللارض من كاس الكرام نصيب وكذا مقصود ملكوت السماوات في تحريكاتها ليس هو نظام العالم الاسفل بل ما هو فوقها من طاعة الله تعالى والخير الاقصى ولكن يترشح منها نظام ما دونها على ما قيل في الفرس عالم بخروش لا اله الا هو است غافل بكمان كه دشمن است او يا دوست دريا بوجود خويش موجي دارد خس بندارد كه اين كشاكش با اوست فالواجب تعالى يلزم من تعقله لذاته الذي هو مبدأ كل خير وجود حصول الاشياء على الوجه الاتم والنظام الانوم فهذه اللوازم يا حبيبي غايات عرضية ان اريد بالغاية ما يقتضي فاعلية الفاعل وذاتية ان اريد بها ما يترتب على الفعل ترتبا ذاتيا لا عرضيا كوجود مبادي الشرور وغير هذه الطبايع الهيولانية سؤال هذه اللوازم مع ملزوماتها التي هي كون تلك المبادي على كمالها الاقصى يجب ان تكون متصورة لتلك المبادي اما تصورا بالذات او بالعرض مع ان المبادي بعضها طبايع جسمانية لا شعور لها اصلا بما يوجبانه جواب نفي الشعور مطلقا عنها مما لا سبيل لنا اليه بل الفحص والنظر يوجبانه فان الطبيعة لو لم يكن لها في افاعيلها مقتضى ذاتي لما فعلته بالذات ضرورة واذا لم يكن لمقتضيها وجود الا اخيرا فلا بد من نحو من الثبوت ولا المستلزم لنحو من الشعور وان لم يكن على سبيل

الرويه

الروية والقصد بل الحق عنده كما في القرآن المجيد وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا يفقهون تسبيحهم ثم انه بناء على قاعدة التوحيد الذي نحن بصدده تحقيقه ان شاء الله تعالى يجب ان يكون لجميع الاشياء مرتبة من الشعور كما ان لكل منها مرتبة من الوجود والظهور لان الواجب الوجود متصف بالحيوة والعلم والقدرة والارادة مستلزم لها بل هذه الصفات عينه تعالى وهو بذاته المتصفة بها مع جميع الاشياء لانها مظاهر ذاته ومجالي صفاته غاية الامر ان تلك الصفات في الموجودات متفاوتة ظهورا وخفاء حسب تفاوت مراتبها في الوجود قوة وضعفا سؤال قد يستدل من جهة احكام الفعل واتقانه على روية الفاعل وقصده فكيف لا يكون افاعيل المبادي الذاتية على سبيل القصد والروية جواب هذا استدلال يحسن به مخاطبة الجمهور ممن قصرت افهامهم عن ادراك الغايات الحقيقية ومباديها وقد بان ان لكل فعل غاية ما سواء كان مع روية او بدونها

زيادة تبصرة

قد استوضح من تضاعيف ما ذكرناه ان المبدأ الاول هو الذي منه ابتداء الامر واليه ينساق الوجود وانكشف انه هو الغاية القصوى بالمعنيين كما انه الفاعل والعلة الغائية للكل والفرق بين المعنيين بوجهين احدهما بحسب الذاتية والعرضية والآخر بحسب الوجود العيني لذاته والتحقق العرفاني لغيره فهو الاول بالاضافة الى الوجود اذ صدر منه ولاجله الكل على ترتيبه واحدا بعد واحد وهو الآخر بالاضافة الى سير المسافرين اليه فانهم لا يزالون مترقين من منزل الى منزل الى ان يقع الانتهاء الى تلك الحضرة فيكون ذلك آخر السفر فهو آخر في المشاهدة واول في الوجود والله عز وجل حيث انبأنا عن غاية وجود العالم بالمعنى الثاني قال كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف فدلنا على انه الغاية القصوى لوجود العالم معروفا كما انه الفاعل والعلة الغائية له موجودا ودلنا ايضا على بعض الغايات المتوسطة بقوله لولاك لما خلقت الافلاك فالغاية الاخيرة بالمعاني الثلثة لوجود العالم انما هي وجوده تعالى ولقاء الآخرة ولذلك بني العالم ولاجله نظم النظام واليه ينساق الوجود الا الى الله تصير الامور

تذنيب

قد تبين ان الموجودات العالمية كلها بحسب فطرتها الاصلية متوجهة نحو غايات حقة واغراض صحيحة بل الغاية في الجميع شيء واحد هو الخير الاقصى فليعلم ان ههنا غايات اخر وهمية كما اشرنا اليه وتثبت لطوائف الانام فمن الناس فهم سالكون اليها في لبس وعماء من غير بصيرة ودراية وهم اكثر الناس الا عباد الله المخلصين فهؤلاء الطوائف مع ولي الجود في شقاق فهم ليسوا عباد الله في الحقيقة ولا الله مولاهم وسيدهم وحيث ما يتولونه فلهم لا محالة ولي هو شيطان من الطواغيت فان شئت سمهم عبدة الهوى وان شئت سمهم عبدة الطاغوت فقد نزل بكل ذلك القرآن فمن تولى الله واحب لقائه وجرى ما اجرى عليه النظام الحقيقي تولاهم وهو يتولى الصالحين ومن تعكس ذلك وطغى وتولى الطواغيت واتبع الهوى فلكل نوع من الهوى طاغوت فتشخص لكل معبوده ووجه اليه كما في قوله تعالى ارايت من اتخذ الهه هواه واتك لتعلم ان النظامات الوهمية والغايات الجزئية تضمحل ولا يبقى بكل من كان وليه الطاغوت الا الطاغوت من جوهر هذه النشأة الهيولانية فكلما امعنت هذه النشأة في العدم ازداد الطاغوت اضمحلالا الا فيذهب بمعنى ووروده العدم منقلبا في الدركات حتى يحل دار البوار عصمنا الله واخواننا في اليقين من متابعة الهوى والركون الى زخارف الدنيا وجعلنا من عباده الصالحين الذين يتولاهم برحمته يوم الدين

فصل في تتمة الكلام في العلة والمعلول واظهار شيء من الخبايا في هذا المقام

قد سبق القول منا في ان التاثير والتاثر بين امرين قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض والمراد مما بالعرض حيث وقع في كلامنا ان هو يكون اتصاف الموصوف بالحكم المذكور له مجازيا لا حقيقيا الا ان له علاقة اتحادية او غيرها مع ما يكون موصوفا به حقيقة كاتصاف الجسم بالمساوات وعدمها بواسطة اتحاده بالمقدار وبالمشابهة وغيرها بواسطة اتحاده بالكيف وكاتصاف جالس السفينة بالحركة بواسطة ارتباطها معها وقد علمت من قبل ان اتصاف المهية بصفات الوجود من التقدم والتاخر والعلية والمعلولية على النحو الذي يخص بالوجود من قبيل الاتصاف العرضي من جهة علاقة اتحادية بين المهية والوجود وانكشف لك في مباحث الجعل ان الجعل لا يتعلق بالمهية اصلا ولا يصلح الان يكون متعلق الجعل والتاثير والافاضة وما اشبه هذه الامر به من مراتب الوجود لا المهيات فالمهيات على صرافة امكانها الذاتي وسذاجة قوتها الفطرية وبطونها الجبلي من دون ان يخرج الى فضاء الفعلية والوجود والظهور والقائلون بثبوت المعدومات الممكنة انما غلطهم لاجل انهم ذهبوا الى انفكاك الثبوت من الوجود في تلك المهيات وقد علمت ان هذا من فاسد القول اذ المهيات قبل الوجود لا يمكن الحكم عليها بشيء من الاشياء حتى الحكم عليها بثبوت نفسها لها اذ لا ظهور لها ولا امتياز بينها قبل الوجود اذ الوجود نور يظهر به المهيات المظلمة الذوات على البصائر والعقول كما يظهر بالنور المحسوس الاشجار والاحجار والاشخاص الكثيفة المظلمة الذوات المحجوبة لذواتها عن شهود الابصار والعيون فكل مرتبة من الوجود يظهر بها مهية من الماهيات

لاتصافه بها واتحادها معها فما لم يتحقق هذا النحو من الوجود لا يمكن الحكم على تلك المهية المنسوبة اليه المتحدة به بنحو من الاتحاد بشيء من الاشياء لكن بسبب ذلك الوجود المعقول او المحسوس يمكن الحكم عليها انها هي هي وليست الا هي فليست هي لذاتها موجودة ولا معدومة ولا ظاهرة ولا باطنة ولا قديمة ولا حادثة بمعنى ثبوت شيء من هذه الاشياء لها واما اذا اريد ببعض هذه الاشياء سلب نقيضه فذلك السلب صادق في حقها ازلا وابدا بان اريد من العدم سلب الوجود لا ثبوت السلب ومن البطون سلب الظهور لا عدم ملكة الظهور بل جميع السلوب صادقة في حقها ازلا وابدا اذ لا ذات لها حتى يثبت لها شيء من الاشياء وارتفاع النقيضين انما يستحيل عن الشيء الموجود من حيث كونه موجودا لا من حيث كونه غير موجود فما لم يعتبر للشيء وجود وان كان على نحو الانصباغ به لا بكونه موجودا لذاته لا يمكن ثبوت شيء له والحكم به عليه فالحكم على المهيات ولو كان باحكامها الذاتية واوصافها الاعتبارية السابقة الازلية من الامكان والبطون والظلمة والخفاء والكمون واشباهها انما يتوقف على انصباغها بصفة الوجود واستنارتها به فقول بعض المحققين من اهل الكشف واليقين ان المهيات المعبر عنهم بالاعيان الثابتة لم يظهر ذواتها ولا يظهر ابدا وانما يظهر احكامها واوصافها وما شمت ولا تشم رائحة الوجود اصلا معناه ما قررناه فالحكم على المهية بالوجود ولو في وقت من الاوقات انما نشأ من غشاوة على البصر وغلط في الحكم من عدم الفرق بين الشيء وما يصحبه ويلزمه فكما ان لوازم المهيات التي هي امور اعتبارية لا تحتاج في ثبوتها والحكم بها على المهية الى جعل جاعل وتاثير علة لا علة المهية ولا علة غيرها كما ذهبت اليه كافة الحكماء والمحققون ودلت عليه صريح عباراتهم ومسطوراتهم ومن هذا القبيل لحوق مبادي الشرور والاعدام عند الفلاسفة حيث لا يكون لحوق مبادي الشرور الذاتية عندهم بجعل وافاضة من المبدأ الاعلى الجاعل عن القصور المقدس عن النقص في الافعال تعالى عن ذلك علوا كبيرا فكذلك نقول لما حققنا وبينا ان اثر الجاعل وما يترتب عليه ليس الا نحو من انحاء الوجود ومرتبة من مراتب الظهور لا مهية من المهيات بل المهية يظهر بنور الوجود من دون تعلق جعل وافاضة بها فالمتحقق والصادر من المبدع الحق والصانع المطلق انما هو بالحقيقة الوجود دون المهية فنسبة المعلولية الى المهية بالمجاز والعرض كنسبة الموجودية اليها ولا يتوهمن احد ان نسبة الموجودية الى المهيات كنسبة الابيضية الى الجسم حيث نحكم حكما صادقا على الجسم بانه ابيض لان الحكم بالابيضية على الجسم قيام وجود البياض بوجود الجسم قياما حقيقيا فالجسم في مرتبة وجوده وان لم يتصف بوجود البياض لكن يتصف به في مرتبة وجود البياض لان وجود شيء لشيء متاخر عن وجود الموصوف وموقوف عليه بخلاف الحكم على المهية بالموجودية اذ لا قيام للوجود بالمهية ولا وجود ايضا للمهية قبل الوجود ولا ايضا ينتزع الموجود من نفس المهية فلا وجه لاتصافها بالموجودية الانتزاعية فضلا عن الوجود الحقيقي بل المهية ينتزع من الوجود لا الوجود من المهية فالحكم بان هذا النحو من الوجود انسان اولى من الحكم بان مهية الانسان موجودة لان الاتصاف بالشيء اعم من ان يكون بانضمام الصفة الى الموصوف في الوجود او بكون وجود الموصوف بحيث ينتزع العقل منه تلك الصفة وكلا القسمين يستدعي وجود الموصوف في ظرف الاتصاف ضرورة ان الشيء ما لم يكن موجودا في الخارج مثلا لم يصح انضمام وصف اليه او انتزاع حكم من الاحكام من نحو وجوده الخاص في الخارج كما بينه بعض اجلة المتاخرين والموجودية قد ثبت انه الوجود لا المهية فقد تحقق ان العلة كيف تكون علة بالذات اي بالحقيقة وكيف تكون علة بالعرض اي بالمجاز ولا نزاع لاحد في ان للعلة جعلا وتاثيرا في الممكن فالمجعول اما الوجود او المهية او انضياف المهية الى الوجود واتصاف احدهما بالآخر ولما تبين بطلان القسمين الاخيرين فلم يبق الا كون الوجود متعلق الجعل والافاضة دون غيره فقد وضح ان ليس في الخارج الا الاشخاص الوجودية وقد تبين في مبحث المهية ان الوجودات الخاصة الامكانية هي بعينها مبادي الفصول الذاتية للحقائق فالعقل يعتبر وينتزع من الاشخاص الوجودية الجنس والفصل والنوع والذاتي والعرضي والحكم بها عليها من جهة ذاتها او عارضها الذي هو ايضا نحو من الوجود فلهذه المعاني الكلية او الكلية الذاتية او العرضية صور متمايزة عند العقل يحصلها من التشخص بحسب استعدادات تعرض للعقل واعتبارات يفعلها من جزئيات اقل او اكثر مختلفة في التباين والاشتراك فيدرك من زيد تارة صورة شخصية لا يشاركه فيها غيره واخرى صورة يشاركه فيها عمرو وبكر واخرى صورة يشاركها فيها الفرس وغيره على هذا القياس فان قيل هذا انما يستقيم في النوع البسيط كالسواد لظهور ان ليس في الخارج لونية وشيء آخر امتاز السواد عن ساير الالوان ولهذا لا يصح ان يقال جعل لونا فجعل سوادا بل جعل وجودهما واحدا واما في غيره فالذاتيات المتمايزة في العقل متمايزة بحسب الوجود في الخارج وليس لوجودها جعل واحد كالحيوان فانه يشارك النبات في كونه جسما ويمتاز عنه بالنفس الحيوانية وجعل وجود النفس [الجسم غير جعل وجود] حتى اذا زالت النفس عنه بقي وجود ذلك الجسم بعينه كالفرس الذي مات

قوله

وجميعه

وجميعه باقية الوجود قلنا قد سبق ان الماخوذ على وجه كونه مادة غير الماخوذ على وجه كونه جنسا وليس الكلام في تميز الاول عن الكل بالوجود الخارجي مع قطع النظر عن الوجود الذهني والاعتبار العقلي وانما الكلام في الثاني لانه الجزء المحمول المسمى بالذاتي ومحصل الكلام ان جميع الموجودات عند اهل الحقيقة والحكمة الالهية المتعالية عقلا كان او نفسا او صورة نوعية من مراتب اضواء النور الحقيقي وتجليات الوجود القيومي الالهي وحيث سطع نور الحق اظلم وانهدم ما ذهب اليه اوهام المحجوبين من ان للمهيات الممكنة في ذاتها وجودا بل انما يظهر احكامها ولوازمها من مراتب الوجودات التي هي اضواء واظلال للوجود الحقيقي والنور الاحدي وبرهان هذا الاصل من جملة ما اتانيه ربي من الحكمة بحسب العناية الازلية وجعله قسطي من العلم بفيض فضله وجوده فحاولت به اكمال الفلسفة وتتميم الحكمة وحيث ان هذا الاصل دقيق غامض صعب المسلك عسير النيل وتحقيق بالغ رفيع السمك بعيد الغور ذهلت عنه جمهور الحكماء وزلت بالذهول عنه اقدام كثير من المحصلين فضلا عن الاتباع والمقلدين لهم والسائرين معهم فكما وفقني الله تعالى بفضله ورحمته الاطلاع على الهلاك السرمدي والبطلان الازلي للمهيات الامكانية والاعيان الجوازية فكذلك هداني ربي بالبرهان النير العرشي الى صراط مستقيم من كون الموجود والوجود منحصرا في حقيقة واحدة شخصية لا شريك له في الموجودية الحقيقية ولا ثاني له في العين وليس في دار الوجود غيره ديار وكلما يترائى في عالم الوجود انه غير الواجب المعبود فانما هو من ظهورات ذاته وتجليات صفاته التي هي في الحقيقة عين ذاته كما صرح به لسان بعض العرفاء بقوله فالمقول عليه سوى الله او غيره او المسمى بالعالم هو بالنسبة اليه تعالى كالظل للشخص فهو ظل الله فهو عين نسبة الوجود الى العالم فمحل ظهور هذا الظل الالهي المسمى بالعالم انما هو اعيان الممكنات عليها امتد هذا الظل فيدرك من هذا الظل بحسب ما امتد عليه من وجود هذه الذات ولكن بنور ذاته وقع الادراك لان اعيان الممكنات ليست نيرة لانها معدومة وان اتصفت بالثبوت بالعرض لا بالذات اذ الوجود نور وما سواه مظلم الذات فما يعلم من العالم الا قدر ما يعلم من الظل ويجهل من الحق على قدر ما يجهل من الشخص الذي عنه ذلك الظل فمن حيث هو ظل له يعلم ومن حيث ما يجهل ما في ذات ذلك الظل من صورة شخص من امتد عنه يجهل من الحق الم تر الى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا اي يكون بحيث لا ينشأ منه فيض جوده وظل وجوده ثم جعلنا الشمس عليه دليلا وهو ذاته باعتبار كونه نورا لنفسه في نفسه ويشهد به العقل والحس للظلال الممدودة الوجودية فان الظلال لا يكون لها عين مع عدم النور ثم قبضناه الينا قبضا يسيرا وانما قبضه اليه لانه ظله فمنه ظهر واليه يرجع الامر كله فكل ما ندركه فهو وجود الحق في اعيان الممكنات فمن حيث هوية الحق هو وجوده ومن حيث اختلاف المعاني والاحوال المفهومة منها المنتزعة عنها بحسب العقل الفكري والقوة الحسية فهو اعيان الممكنات الباطلة الذوات فكما لا يزول عنه باختلاف الصور والمعاني اسم الظل كذلك لا يزول عنه اسم العالم وما سوى الحق واذا كان الامر على ما ذكرته فالعالم متوهم ما له وجود حقيقي فهذا حكاية ما ذهبت اليه العرفاء الالهيون والاولياء المحققون وسيأتي البرهان الموعود دلت على هذا المطلب العالي الشريف ان شاء الله تعالى

نقل كلام لتقريب مرام

قال بعض اهل الكشف واليقين اعلم ان الامور الكلية والمهيات الامكانية وان لم يكن لها وجود في عينها فهي معقولة معلومة بلا شك في الذهن فهي باطنة لا تزال عن الوجود العيني ولها الحكم والاثر في كل ما له وجود عيني بل هو عينها لا غيرها اعني اعيان الموجودات العينية ولم تزل عن كونها معقولة في نفسها فهي الظاهرة من حيث اعيان الموجودات كما هي الباطنة من حيث معقوليتها فاستناد كل موجود عيني لهذه الامور الكلية التي لا يمكن رفعها عن العقل ولا يمكن وجودها في العين وجودا يزول به عن ان تكون معقولة سواء كان ذلك الوجود العيني موقتا او غير موقت اذ نسبة الموقت وغير الموقت الى هذا الامر الكلي المعقول نسبة واحدة غير ان هذا الامر الكلي يرجع اليه حكم من الموجودات العينية بحسب ما يطلبه حقايق تلك الموجودات العينية كنسبة العلم الى العالم والحيوة الى الحي فالحيوة حقيقة معقولة والعلم حقيقة معقولة متميزة عن الحيوة كما ان الحيوة متميزة عنه ثم نقول في الحق تعالى ان له علما وحيوة فهو الحي العالم ونقول في الملك ان له حيوة وعلما فهو الحي العالم وحقيقة العلم واحدة وحقيقة الحيوة واحدة ونسبتهما الى العالم والحي نسبة واحدة ونقول في علم الحق انه قديم وفي علم الانسان انه محدث فانظر ماذا احدثته الاضافة من الحكم في هذه الحقيقة المعقولة وانظر الى هذا الارتباط بين المعقولات والموجودات العينية فكما حكم العلم على من قام به ان يقال فيه انه عالم حكم الموصوف به على العلم بانه حادث في حق الحادث قديم في حق القديم فصار كل واحد محكوما به محكوما عليه ومعلوم ان هذه الامور الكلية وان كانت معقولة فانها معدومة في العين موجودة الحكم كما هي محكوم عليها اذا نسبت الى الموجود العيني فيقبل الحكم في الاعيان الموجودة ولا يقبل التفصيل ولا التجزي فان ذلك محال عليها فانها بذاتها في كل موصوف بها كالانسانية في كل شخص

شخص من هذا النوع الخاص له ينفصل ولم يتعدد بتعدد الاشخاص ولا يرجحت معقولة واذا كان الارتباط بين من له وجود عيني وبين من ليس له وجود عيني قد ثبت وهي نسبة عدمية فارتباط الموجودات بعضها ببعض اقرب من ان يعقل لانه على كل حال بينهما جامع وهو الوجود العيني هناك وما ثمة جامع وقد وجد الارتباط بعدم الجامع فبالجامع اقوى واحق هذا كلامه قدس الله روحه العزيز وفيه تاييد شديد لما نحن بصدد اقامة البرهان عليه انشاء الله تعالى اذ قد علم منه تصريحا وتلويحا ان المهيات الكلية التي هي غير الموجودات العينية لا حظ لها من الوجود العيني وانما حظها من الوجود انتزاعها بحسب العقل من الوجودات التي هي الوجودات العينية واتحادها معها فكما ان ذات الواجب تعالى الذي هو الوجود القيومي بحيث ينتزع منه مفهوم العلم والقدرة والحيوة وغيرها من الصفات فكذلك وجود الانسان بحيث ينتزع منه مفهوم النطق والحيوة وقوة الاحساس والتحريك والقدرة على المشي والكتابة وغيرها الا ان وجود الواجب في غاية الكمال والتمام وهو فوق التمام حيث يفضل عنه بحسب رشح الخير الدائم وجودات سائر الاشياء فلا يحتاج في انتزاع صفاته واسمائه الى وجود غير وجود ذاته حتى يصدق تلك النعوت الكمالية والصفات الجلالية التي هي عنوانات بهائه وتمامه بحسب صرف وجوده وبحت ذاته عليه ويحكم بها على وجوده الاقدس بخلاف سائر الوجودات التي هي ايضا من اشعة كبريائه وظلال نوره وبهائه فان الاحكام المتعلقة بها من الامور الكلية المسماة بالذاتيات ان كانت منتزعة من نفس وجود شيء او بالعرضيات ان كانت منتزعة من امر لاحق به متاخر عنه لا يمكن انتزاع تلك الاحكام عنها ولا الحكم بها عليها الا من حيث صدورها عن جاعلها الحق وفيضانها عن قيومها المطلق لانها بحسب ذواتها من مراتب ظهوراته وتجلياته واستفيد ايضا من كلامه ان تشخص الاشياء وتعينها كوجودها انما هو بوجوداتها العينية كما حققناه سابقا فطابق ما ذهب اليه المعلم الثاني ومما يفهم ايضا من كلامه وبسط القول فيه في موضع اخر ان كلا من العين الثابتة والوجود العيني منعاكس الحكم الى الاخر يعني ان المهية يتصف ببعض صفات الوجود والوجود يتصف بصفة المهية وببعض نعوتها وهذا سر يستفاد منه كثير من الاسرار منها سر القدر الذي هو محل حيرة العقلاء وسر صدور بعض الشرور الواقعة في هذا العالم عن بعض مراتب الوجود مع ان الوجود كله خير ومن فوائد كلامه ان جهة الربط بين الاشياء هي معنى الوجود لا المهية فالعلية والمعلولية بين كل شيئين ليستا بحسب جهتيهما بل لعلاقة الوجود كما ان جهة الاتحاد بين الشيئين ايضا في الحقيقة انما هي الوجود المنسوب اليهما لا غير فان غلبة احكام الوحدة من غلبة احكام الوجود والى ذلك وقعت الاشارة في كلام الشيخ في تفسيره لسورة المعوذتين حيث قال فالق ظلمة العدم بنور الوجود هو المبدء الاول الواجب الوجود وذلك من لوازم خيريته المطلقة في هويته بالقصد الاول واول الموجودات الصادرة عنه هو قضاؤه وليس فيه شر اصلا الا ما صار مخفيا تحت سطوع النور الاول وهو الكدورة اللازمة لمهيته المنشاة من هويته انتهى فانه عبر عن وجود العقل بسطوع نور الانوار جل ذكره فان وجود الممكنات بمنزلة لمعات نور جماله وجلاله وسطوعات شمس مجده وكماله والكدورات اللازمة للمهيات اشارة الى امكانها فان معنى الامكان سلب ضرورة الوجود والعدم عن الذات المنصبغة بنور الوجود المعبر عنه في القران المجيد بصبغة الله ومن احسن من الله صبغة ولا شك في ان لا ظلمة اظلم من السلب واشار في قوله لمهيته المنشاة عن هويته الى ان الصادر عن المبدء الاول والموجود بالذات انما هو وجود الشيء الذي هو نفس هويته لا مهيته الكلية بل المهيات انما ينتزع من انحاء الوجودات وتنشأ منها لا ان لا اصل لها في الثبوت بل ينتزع عنها العقل من الوجود ثم يصفها به ويحمله عليها ولهذا حكم بتقدم الوجود عليها في الخارج وتاخره عنها في الذهن كما مر تحقيقه

فصل في الكشف عما هو البغية القصوى والغاية العظمى من المباحث الماضية اعلم ايها السالك باقدام النظر والساعي الى طاعة الله سبحانه والانخراط في سلك المهيمين في ملاحظة كبريائه والمستغرقين في بحار عظمته وبهائه انه كما ان الموجد للشيء بالحقيقة ما يكون بحسب جوهر ذاته وسنخ حقيقته فياضا بان يكون ما بحسب جوهر حقيقتها هو بعينه ما بحسب جوهر فاعلها فيكون فاعلا بحتا لا انه شيء اخر يوصف ذلك الشيء بانه فاعل فكذلك المعلول له ما هو بذاته اثرا ومفاضا لا شيء اخر غير المسمى معلولا يكون هو بالذات اثرا حتى يكون هناك امران ولو بحسب تحليل العقل واعتباره احدهما شيء والاخر اثر فلا يكون عند التحليل المعلول بالذات لاحدهما فقط دون الثاني الا بضرب التجوز دفعا للدور والتسلسل فالمعلول بالذات امر بسيط كالعلة بالذات وذلك عند تجريد الالتفات اليهما فانا اذا جردنا العلة عن كل ما لا يدخل في عليتها وتاثيرها اي كونها بما هي علة ومؤثرة وجردنا المعلول عن سائر ما لا دخل في قوام معلوليتها ظهر لنا ان كل علة علة بذاتها وحقيقتها وكل معلول معلول بذاته وحقيقته فاذا كان هذا هكذا يتبين ويتحقق ان هذا المسمى بالمعلول ليست لحقيقته هوية مباينة لحقيقة علته المفيضة اياه حتى يكون للعقل ان يشير الى هوية ذات المع

مع قطع النظر عن هوية موجدها فيكون هويتان مستقلتان في التعقل احديهما مفيضا والاخر مفاضا اذ لو كان كذلك لزم ان يكون للمعلول ذات سوى معنى كونه معلولا لكونه متعقلا من غير تعقل علته واضافته اليها والمعلول بما هو معلول لا يعقل الا مضافا الى العلة فانفسخ ما اصلناه من الضابطة في كون الشيء علة ومعلولا بهما فان المعلول بالذات لا حقيقة له بهذا الاعتبار سوى كونه مضافا ولاحقا ولا معنى له غير كونه اثرا وتابعا من دون ذات تكون معروضة لهذه المعاني كما ان العلة المفيضة على الاطلاق انما كونها اصلا ومبدءا ومصمودا اليه وملحوقا به ومتبوعا هو عين ذاته فاذا ثبت تناهي سلسلة الوجودات من العلل والمعلولات الى ذات بسيطة الحقيقة النورية الوجودية متقدسة عن شوب كثرة ونقصان وامكان وقصور وخفاء بريء الذات عن تعلق بامر زائد حال ومحل خارج او داخل وثبت انه بذاته فياض وبحقيقته ساطع وبهويته منور للسموات والارض وبوجوده منشأ لعالم الخلق والامر تحقق ان لجميع الموجودات اصلا واحدا وسنخا فاردا هو الحقيقة والباقي شئونه وهو الذات وغيره اسماؤه ونعوته وهو الاصل وما سواه اطواره وشئونه وهو الموجود وما وراءه جهاته وحيثياته ولا يتوهمن احد من هذه العبارات ان نسبة الممكنات الى ذات القيوم تعالى يكون نسبة الحلول هيهات ان الحالية والمحلية مما يقتضيان الاثنينية في الوجود بين الحال والمحل وههنا اي عند طلوع شمس التحقيق من افق العقل الانساني المنور بنور الهداية والتوفيق ظهر ان لا ثاني للوجود الواحد الاحد الحق واضمحلت الكثرة الوهمية وارتفعت اغاليط الاوهام والان حصحص الحق وسطع نوره النافذ في هياكل الممكنات يقذف به على الباطل فيدمغه فاذا هو زاهق وللثنويين الويل مما يصفون اذ قد انكشف ان كل ما يقع اسم الوجود بنحو من الانحاء فليس الا شأنا من شئون الواحد القيوم ونعتا من نعوت ذاته ولمعة من لمعات صفاته فما وصفناه اولا ان في الوجود علة ومعلولا بحسب النظر الجليل قد ال اخر الامر بحسب السلوك العرفاني الى كون العلة منهما امرا حقيقيا والمعلول جهة من جهاته ورجعت علية المسمى بالعلة وتاثيره للمعلول الى تطوره بطور وتحيثه بحيثية لا انفصال شيء مباين عنه فاتقن هذا المقام الذي زلت فيه اقدام اولي العقول والافهام واصرف نقد العمر في تحصيله لعلك تجد رائحة من مبتغاك ان كنت مستحقا لذلك واهله **عقدة وفك** ولقائل ان يقول يلزم على ما قررت ان يكون حقيقة الواجب داخلة في جنس المضاف وكذا حقيقة كل معلول لانك ادعيت ان ما هو العلة بالذات حقيقتها انها علة وكذا ما هو المعلول بالذات حقيقته انه معلول والا لم يكن شيء منهما علة بالذات ولا معلولا بالذات واذا كان العلية عين ذات العلة و العلية من باب المضاف لاستحالة انفكاك تعقله عن تعقل ما يضائفه اعني المعلولية وسيجيء ان المضاف جنس من الاجناس العالية والجنس لا يتقوم الا بفصل يحصله نوعا فيلزم ان يكون الواجب الوجود مركبا من جنس وفصل وقد ظهر استحالته فنقول في الفك عنه ان المضاف وغيره من امهات الاجناس هي اقسام المهيات التي هي زائدة على الوجود ولهذا اخذت في تعريفات تلك الاجناس بان قيل ان مقولة الجوهر مثلا مهية حكمها كذا ومقولة الكيف مهية حكمها كذا وعلى هذا القياس مقولة المضاف وغيره وبالجملة كل مفهوم عقلي لا يمكن تصوره الا مع تصور مفهوم اخر هو من باب المضاف والواجب تعالى ليس مفهوما يمكن وجوده في الذهن وانما هو محض الوجود العيني وصرف النور والتحصل الخارجي لا يمكن للعقل ملاحظته الا بحسب ما يقع عليه من اشعة فيضه ويحكم بضرب من الدهشة عقيب المجاهدات البرهانية ان الذات الاحدية يكون تاثيرها وسببيتها بنفس انيته المقدسة ووجودها القيومي السطوعي لا بحيثية سوى محض تجوهر ذاته فيلزم الاثنلام في وحدته الذاتية والتركيب في اصل حقيقته الوجوبية من غير ان يسع للعقل ان يحصل في ذهنه صورة مساوية له اذ لا مهية له كيف وقد وضح ان لا مهية له غير الانية الواسعة كرسي نورها السموات والارض فالحاكم بوحدته وقيوميته التي هي عين ذاته ليس هو العقل بل ضرب من البرهان الوارد من عنده والنور القاذف في العقل من تاييده وانما العقل له الطاعة والتسليم والايمان والايقان والانقياد بل هو برهانها على وحدانيته والشاهد على فردانيته واذا علمت ان كون هوية شخصية مما يكون بحسب وجوده الخارجي بحيث يلزمها بنفس وجودها الخارجي اضافة الى شيء لا يوجب كونها واقعة تحت مهية المضاف انفسخ الاشكالات الواردة في نظائر هذا المقام ككون الباري بذاته عالما وقادرا ومريدا وسميعا وبصيرا وكون الهيولى بذاتها مستعدة للاشياء الصورية وكون كل عرض بذاته متعلقا بالموضوع وكون النفس الحيوانية بذاتها مدبرة متصرفة في البدن مع ان شيئا منها ليست واقعة تحت جنس المضاف الحقيقي وان عرض لها مفهوم المضاف وصارت من المضاف المشهوري وذلك مما لا فساد فيه اذ الاضافة عارضة لكل موجود سيما الوجود الذي مبدء كل شيء وكذا اندفع الاشكال الوارد في اضافة التقدم والتاخر بين اجزاء الزمان حيث ان المتضائفين ينبغي ان يكونا معا في الوجود والمعية تنافي التقدم الذي يقابله وذلك لان عدم استقرار الاجزاء الزمانية وتقدم بعضها على بعض بالذات انما يكون بحسب نحو وجودها الخارجي والاضافة انما تعرض لمهيته.

الجزئين من الزمان بحسب وجودهما في تصور العقل والزمان في نحو الوجود العقلي بخصوصه لا بابي عن الاستقرار والاجتماع اذ للعقل ان يتصور المتقدم والمتاخر من اجزاء الزمان عند الالتفات الى حالهما الخارجي بالتقدم والتاخر وهما بحسب ظرف الحكم العقلي والنشأة العلمية مجتمعان في الحصول فان لاختلاف النشآت وتبدل انحاء الوجودات احكاما عجيبة وآثارا غريبة فلا بعد في ان يكون ماهية واحدة كالحركة والزمان في نحو من الوجود تدريجية الحصول حدوثا وبقاء كالخارج وفي نحو لا تدريجية الحدوث ودفعية البقاء كما في الخيال وفي طور آخر دفعية الحدوث والبقاء جميعا كما في عالم العقل ولنا مسلك آخر في دفع هذا الاشكال في اجزاء الزمان سيجيء في موضعه ان شاء الله العليم **تنبيه** اياك ان تزل قدم عقلك في هذا المقام وتقول اذا كانت وجودات الممكنات كلها تعلقية غير مستقلة في ذاتها فيلزم اتصاف الباري جل ذكره بسمات الحدوث وقبوله للتغيرات وبالجملة كونه محلا للممكنات فتثبت وتذكر ما اوضحناه من قبل وهو ان وجود الاعراض والصور الحالة في الموضوعات والمواد هو من اقسام وجود الشيء في نفسه على جهة الارتباط بغيره الذي هو الموصوف فلا بد ان يكون لها اذا اخذت على هذا النحو وجود في انفسها مغاير لوجود ما تحل هي فيها وههنا نقول ليس لما سوى الواحد الحق وجود لا استقلالي ولا تعلقي بل وجوداتها ليس الا تطورات الحق باطواره وتشؤناته بشؤونه الذاتية وايضا كل ما يطلق عليه اسم الصفة سواء كان من باب العرض او الصورة فلا بد ان يكون له مدخلية في كمال الموصوف اما بحسب قوام وجوده وتمام نوعيته وهو الكمال الاول للشيء والصورة المنوعة له او بحسب فضيلة ذاته وكمال تشخصيته وهي الكمال الثاني والعرض اللاحق الذي به يحصل الزيادة والنفل على فريضة اصل التقوم واول التمام فكل ما يتصف بصفة فانما يتصف بها لتطرق نقصان وخلل وقصور قبل هذه الصفة اما بحسب الفطرة الاولى واصل فريضة التجوهر واما بحسب الفطرة الثانية وفضيلة وجوده والموجود الحق جل اسمه مقدس عن هذين القصورين وعن جميع شوائب النقص لانه بحسب ذاته تام وفوق التمام وبحسب صفاته الذاتية فاضل وفوق الفضيلة لانه غير متناهي القوة والشدة لا يمكن فرض كمال له الا بحسب اصل ذاته ولا يتصور فضيلة وراء فضيلته التي هي في مرتبة قوامه الاولى وما سواه رشحات فيضه ولمعات نوره الحاصلة بعد تمامه وكماله في ذاته المجيدة وصفاته المقدسة فلا يكون ما ينبعث عنه بعد تمام صورة لذاته ولا ما يترشح عنه بعد مجده وعلوه الغير المتناهي صفة وفضيلة لحقيقة صفاته تعالى عن ذلك علوا كبيرا فثبت ان علوه وعظمته بذاته لا بغيره وكل حلية او صورة فانما يكمل به شيء ويتفعل منه محل قابل ولا بد له من مكمل غير ذاته ولا يتصور مثل هذه المعاني في الواجب بالذات اذ لا مكمل له ولا قاهر عليه بل هو القاهر على جميع الاشياء وله السلطنة العظمى والقهر الاتم الذي يتسلط عليه بالافاضة والتكميل ويصور ذاته بما يخرج به عن القوة والتعطيل فيكون اله العالم ذا قوة هيولانية قابلة للتغير والتبدل ايضا لو كان له كمال يمكن اللحوق به فتعري ذاته عن ذلك الكمال المفروض وتخليه عنه مع امكانه الذاتي اما لاجل وجود عائق او لعدم مقتض اذ كل عدم ثابت لامر يكن فهو لاحد هذين الامرين وشيء منهما لا يتصور في حقه اما وجود العائق فلان العائق للشيء عن كماله يجب ان يكون مضادا له معاقبا في موضوع والواجب لا ضد له ولا موضوع له واما وجود المقتضي له فالمقتضي اما ذاته واما غيره فالاول يوجب دوام كماله بدوام ذاته ووجوبه بوجوبها والثاني اما ممكن الوجود او واجبه او ممتنعه والكل مستحيل اما الاول فلان كل ممكن مرتبته بعد مرتبة الواجب التفصيلية اذا كان في مرتبة الذات كما هو المفروض كان الكمال الذي يتصور بازائه في تلك المرتبة وما هو السبب له يجب ان يكون متقدما عليه فيجب ان يكون مرتبة الممكن فوق مرتبة الواجب وهو بين الفساد واما الثاني فلاستحالة التعدد في الواجب بالذات واما الثالث فلان الممتنع بالذات لا يمكن ان يستند اليه الممكن بالذات باعتبار جانب الوجود فان معطي الكمال لا ينقص عنه بل يزيد عليه في الجهة التي يحصل منه في غيره والممتنع لا حظ له من اصل الثبوت فضلا عن كماله وقد علمت ان لا خير عنه لا بحسب مفهوم اللفظ لا غير وبهذا يندفع ما اورده بعض اجلة الفضلاء في شرحه للهياكل على البرهان الذي اقامه صاحب حكمة الاشراق على قاعدة الامكان الاشرف المستفاد اصله من معلم الفلاسفة ارسطاطاليس كما يظهر بالمراجعة الى كلام المبرهن وايراد المورد عليه اذ مبناه ان الشيء الممكن الوجود ربما لم يوجد لامتناع علته امتناعا ذاتيا فلا يلزم ان يكون ما هو الاشرف من الممكنات الابداعية على تجويز امكان وجوده واقعا في الخارج اذ ربما لم يقع مع كونه ممكنا لامتناع جهة في الواجب بالذات اشرف مما هو عليه يكون سببا لذلك الممكن الاشرف هذا فاذا تبين الحال مع ضيق المجال عما يوضح برجوح المقال وعلو المرام عما يطير اليه طائر العقول باجنحة الافكار والافهام علمت ان نسبة الممكنات الى الواحد الحق ليست نسبة الصفات للموصوفات ولا نسبة حلول الاعراض للموضوعات فما ورد في السنة ارباب الذوق والشهود ووقع سمعك من كلمات اصحاب العرفان والكشف ان العالم اوصاف الحق تعالى ونعوت لجلاله يكون المراد ما ذكرنا بلفظ التطور ونظائره لقصور العبارة عن اداء حق المرام من غير لزوم ما يوجب التغير والانفعال والافتقار بل هو ادفع من ان لا يتفطنوا بما يلزم جهة النقص في الاتصاف بصفة لونية حالة في ذاته او نعت يعرض لوجوده ويجعله بحال غير ما هو عليه في حقيقة ذاته المتاصلة كيف وهم ينفون الاثنينية في حقيقة الوجود ويقولون ليس في دار الوجود الا الواحد القهار والحلول مما ينادي بالاثنينية فكل ما قيل في تقريب هذه النسبة الى الذات الاحدية بالقياس الى المراتب الامكانية هو من باب التمثيلات المقربة للاذهان المبعدة من وجه للاوهام واشبه التمثيلات في التقريب التمثيل بالواحد ونسبته الى مراتب الكثرة كما مر الاشعار به في فصل الوحدة والكثرة فان الواحد اوجد بتكرره العدد اذ لو لم يتكرر الواحد لم يمكن حصول العدد وليس العدد الا حقيقة الواحد لا بشرط شيء لست اقول بشرط لا شيء وبينهما من الفرق كما بين الوجود الماخوذ لا بشرط اي طبيعة الوجود الذي عمومه باعتبار شموله وانبساطه لا باعتبار كليته ووجوده الذهني كما علمت من قبل وبين الوجود الماخوذ بشرط لا شيء وهو المرتبة الاحدية عند العرفاء وتمام حقيقة الواجب عند الفلاسفة والاول هو حقيقة الحق عند العرفاء لاطلاقه المعري عن التقييد ولو بالتنزيه عن الماهيات الموجبة لنوع من الشرط فافهم ثم بتفصيل العدد مراتب الواحد مثل الاثنين والثلثة والاربعة وغير ذلك الى لا نهاية وليست هذه المراتب اوصافا زائدة على حقيقة العدد كما في الفصول بالقياس الى الجنس الذي ينقسم معناه اليها ويتقوم وجوده بها فان كل مرتبة من مراتب العدد وان خالفت الاخرى في النوعية لكن كل منها نوع بسيط على ما هو التحقيق ولهذا قيل في العدد ان صورته عين مادته وفصله عين جنسه اذ التعين والامتياز في انواعه بصرف حقيقته ما به الاشتراك والاتفاق فيها محض حقيقة الواحد من غير لحوق معنى فصلي او عرضي صنفي او شخصي لها في ذاتها شؤونات متنوعة واطوار متفاوتة ثم ينبعث من كل مرتبة من مراتبه الكمالية معان ذاتية واوصاف عقلية ينتزعها العقل كما ينتزع من كل مرتبة من مراتب الهويات الوجودية المتفاوتة الذات معاني ذاتية واوصافا عقلية هي المسماة بالماهيات عند قوم وبالاعيان الثابتة عند قوم وهي التي قد مر مرارا انها ليست في الواقع ولا زائدة على الوجودات الا بنوع من الاعتبار الذهني فايجاد الواحد بتكراره العدد مثال لايجاد الحق الخلق بظهوره في آيات الكون ومراتب الواحد مثال لمراتب الوجود واتصافها بالخواص واللوازم كالزوجية والفردية والعادية والصمية والمنطقية مثال لاتحاد بعض مراتب الوجود بالماهيات واتصافه بها على هذا الوجه من الاتصاف المخالف لسائر الاتصافات المستدعية للتغاير بين الموصوف والصفة في الواقع وتفصيل العدد مراتب الواحد مثال لاظهار الاعيان احكام الاسماء الالهية والصفات الربانية والارتباط بين الواحد والعدد مثال للارتباط بين الحق والخلق وكون الواحد نصف الاثنين وثلث الثلثة وربع الاربعة وغير ذلك مثال للنسب اللازمة التي هي الصفات للحق والغرض ان القول بالصفة والموصوف في لسان العرفاء على هذا الوجه اللطيف الذي غفل عنه اكثر الفضلاء **اشارة** الى بعض مصطلحات اهل الله في المراتب الكلية حقيقة الوجود اذا اخذت بشرط ان لا يكون معها شيء فهي المسماة عند هذه الطائفة بالمرتبة الاحدية المستهلكة فيها جميع الاسماء والصفات وتسمى ايضا جمع الجمع وحقيقة الحقائق والعماء واذا اخذت بشرط شيء فاما ان توخذ بشرط جميع الاشياء اللازمة لها كليها وجزئيها المسماة بالاسماء والصفات فهي المرتبة الالهية المسماة عندهم بالواحدية ومقام الجمع وهذه المرتبة باعتبار الايصال لمظاهر الاسماء التي هي الاعيان والحقائق الى كمالاتها المناسبة لاستعداداتها في الخارج تسمى مرتبة الربوبية واذا اخذت لا بشرط شيء ولا بشرط لا شيء فهي المسماة بالهوية السارية في جميع الموجودات **اشارة** الى حال الوجوب والامكان اعلم ان هذا الانقسام انما هو من حيث الامتياز بين الوجود والماهية والتغاير بين جهة الربوبية والعبودية واما من حيث سنخ الوجود الصرف والوحدة الحقيقية فلا وجوب بالغير حتى يتصف الموصوف به بالامكان بحسب الذات اذ كل ما هو واجب بالغير فهو ممكن بالذات وقد احاطة الامكان الناشي من امتياز تعين من تعينات الوجود عن نفس حقيقته وبالجملة منشأ عروض الامكان هو نحو من انحاء الملاحظة العلمية باعتبار جهة هذه الملاحظة التفصيلية كما قد سبق بيانه **اشارة** الى حال الجوهر والعرض في هذه الطريقة اعلم انك اذا امعنت النظر في حقائق الاشياء وجدت بعضها متبوعة مكتنفة بالعوارض وبعضها تابعة والمتبوعة هي الجواهر والتابعة هي الاعراض ويجمعها الوجود اذ هو المتجلي بصورة كل منهما والجواهر كلها متحدة في عين الجوهر ومفهومه وفي حقيقته وروحه التي هي مثال عقلي هو مبدأ للعقليات التي هي امثلة للصور النوعية الجوهرية في عالم العقل كما يظهر من راي افلاطون في المثل النورية وكل عقل انما يقع ظل منه في هذا العالم الهيولاني كما تقرر وكلما هو ابعد من هذا العالم لكونه في اعلى مراتب قرب الحق يكون الواقع منه في هذا العالم اخس جوهرا وانقص ذاتا من غيره فظل العقل الذي هو رب الجوهر المادي بما هو جوهر مادي انما هو نفس المادة الماخوذة عنها المعنى الجنسي الذي يكون في الذهن جنس الجواهر وكل واحدة من هذه المراتب الثلث في الجوهرية

اى الذهنى والعقلى والمادى هى مظهر الذات الالهية من حيث قيومها كما ان الاعراض بحسب مراتبها فى العوالم هى مظاهر الصفات التابعة لتلك الحقيقة الازلية كما ان الذات الالهية لا تزال محتجبة بالذات بالصفات فكذلك جنس الجواهر لا يزال مكتنفا بالعوارض من الفصول وغيرها وكما ان الذات مع اعتبار صفة من صفاتها اسم من الاسماء كلية كانت او جزئية كذلك الجوهر مع انضمام معنى من المعانى الكلية فى الذهن او صدمه من مباديها الخارجية من الصور النوعية فى الخارج اليه يصير جوهرا خاصا يكون على طبق مظهر الاسم خاص من الاسماء الكلية بل بعينه بوجه عندهم وبانضمام معنى من المعانى الجزئية بحسب زمان ما او مكان ما يصير جوهرا جزئيا كالشخص وكما انه من اجتماع الاسماء الكلية على نحو الجهة وحدانية يتولد اسماء اخر مركبة المعانى مع حيثية ارتباط ووحدة طبيعية فكذلك من اجتماع الجواهر البسيطة على هيئة وحدانية يتولد جواهر اخر مركبة منها تركيبا طبيعيا له صورة طبيعية وكما ان الاسماء بعضها محيط بالبعض كذلك الجواهر بعضها محيط بالبعض وكما ان الامهات من الاسماء منحصرة كذلك اجناس الجواهر وانواعها منحصرة وكما ان الفروع من الاسماء الالهية غير متناهية كذلك الاشخاص المادية ايضا غير متناهية وتسمى هذه الحقيقة الجوهرية الامكانية فى اصطلاح اهل الله بالنفس الرحمانية والمادة الكلية وما يتعين منها وصار موجودا من الموجودات بالكلمات الالهية ولما كانت تجليات الالهية وشئوناتها المظهرة للصفات المتكثرة بحكم كل يوم هو فى شان صارت الاعراض متكثرة غير متناهية وان كانت الامهات منها متناهية وهذا التحقيق ينبهك على ان الصفات من حيث مفهوماتها وتعيناتها فى عالم الاسماء اى باعتبار مرتبة التفصيل الذهنى وملاحظة التحليل العقلى حقايق متغايرة بعضها عن بعض وان كانت ببساطة الذات ووحدانية الوجود وللجميع اشتراك فى مطلق كونها اسماء غير المسمى بحسب المفهوم كما ان مظاهرها حقايق متغايرة بعضها عن بعض مع كونها فى الموجودية تابعة لوجود الجوهر ومشتركة فى معنى العرضية الزائدة وجودها على وجود الجوهر لان كل ما فى الوجود دليل واية على ما فى الغيب

تثبيت واحكام

اياك وان تظن بفطانتك البتراء ان مقاصد هؤلاء القوم من اكابر العرفاء واصطلاحاتهم وكلماتهم المرموزة خالية عن البرهان من قبيل المجازفات التخمينية او التخيلات الشعرية حاشاهم عن ذلك وعدم تطبيق كلامهم على القوانين الصحيحة البرهانية ومقدماتهم الحقة الحكمية ناش عن قصور الناظرين وقلة شعورهم بها وضعف احاطتهم بتلك القوانين والا فمرتبة مكاشفاتهم فوق مرتبة البراهين فى افادة اليقين بل البرهان هو سبيل المشاهدة فى الاشياء التى يكون لها سبب اذ السبب برهان على ذى السبب وقد تقرر عندهم ان العلم اليقينى بذوات الاسباب لا يحصل الا من جهة العلم باسبابها فاذا كان هذا هكذا فكيف يسوغ كون مقتضى البرهان مخالفا لموجب المشاهدة وما وقع فى كلام بعض منهم ان تكذبهم بالبرهان فقد كذبوك بالمشاهدة معناه ان تكذبهم بما سميت برهانا والا فالبرهان الحقيقى لا يخالف الشهود الكشفى فهذه المباحث السابقة وان كان فيها ما يخالف ظاهر الحكمة النظرية لكنها فى الحقيقة روحها الظاهرة من انوار النبوة ومشكوة الولاية العالمة بمراتب الوجود ولوازمها ولذلك لا نتحاشى عن اظهارها وان كان المتفلسفون ومقلدوهم يابون عن امثالها وان اردت الاطلاع على حقيقة ما ذكرناه وتشوقت الى ان يبين لك مطابقة دعاويهم مع مقتضى البراهين فاستمع لبيان التوافق فى نبذ مما يتوهم انه يخالف مقتضى البرهان لتقيس عليه غيره ولا يسىء ظنك بارباب الحقايق واعلم ان الاسم عندهم عبارة عن الذات الالهية مع اعتبار صفة من الصفات او تجل من التجليات والاسماء الملفوظة اسماء الاسماء وكون الصفات عند الحكماء عين ذاته تعالى لا ينافى كونها غير ذاته بوجه عند العرفاء عند التحقيق فان معنى عينية الصفات عند محققى الحكماء هو عبارة عن كون وجوده تعالى فى مرتبة ذاته مع قطع النظر عن انضمام معنى او اعتبار كيفية او خاصية لها مصداقا لحمل مفهومات تلك الصفات لا بان يكون فى اتصافه بشىء منها مفتقرا الى عروض هيئة وجودية كما فى حمل الابيض على الجسم ولا الى معنى سلبى كحمل الاعمى على الانسان او معنى نسبى كحمل الفوقية على السماء او اعتبار تحقق الذات بصدورها عن الجاعل كما فى حمل الذاتيات على الموضوع او تعلق بالجاعل كما فى حمل الوجود على مهيات الممكنات وهؤلاء العظام ايضا قائلون بعينية صفاته لذاته بهذا المعنى لكن لا ريب لاحد ان مفهومات الصفات ومعانيها الكلية الانتزاعية الموجودة فى العقل متخالفة بحسب المفهوم والمعنى لا ان لو بحسب الهوية والوجود وهذا مما لا يقبل النزاع لاحد فيه ومن ههنا يعلم ان كون الاسم عين المسمى او غيره يرجع الى هذين الاعتبارين اى اعتبار الهوية والوجود واعتبار المفهوم والمعنى ولا يذهب عليك انه لا يلزم من كون الاسماء الالهية بحسب المعنى غير ذاته المقدسة امكان تلك الاسماء او تعدد الواجب او الجهة الامكانية فيه او التركيب فى ذاته من جهتى القبول والفعل تعالى ذاته عن علوق شىء من هذه المعانى علوا كبيرا وذلك لما علمت مرارا ان الجعل والافاضة انما يجريان بالذات والا فى نحو من انحاء الوجودات لا فى المفهومات الكلية كالاسماء والاعيان وكذا اللامجعولية واللامفاضية انما يحققان فى حقيقة الوجود لا فى المعانى الكلية فهى كما انها فى المجعولية تابعة للوجود اى بالعرض فكذا فى اللامجعولية فاسماء الله تعالى غير مجعولة ولا لا مجعولة فلا يلزم من تعددها

على هذا الفرق العقلى لا الامكان ولا التعدد فى الوجود ولا فى الوجوب ولا التركيب ولا الانفعال فى الذات ولا الكثرة فى جهات التاثير ليبطل قاعدتهم فى نحو صدور سلسلة الموجودات من العقول اذ سبب تعدد الايجاد هو تعدد جهات الوجود لا غير واذ ليس فليس وان تعددت معانى الصفات التى مصداقها ذات احدية بسيطة صرفة بحسب نفس الامر فقد تحقق بنور البرهان والعيان ان الذات الالهية مشتركة بين الاسماء الحسنى كلها والتكثر فيها حسب تكثر الصفات وذلك التكثر باعتبار مراتبه الغيبية التى هى مفاتيح الغيب وهى معان معقولة فى غيب الوجود الحق بها لا ينثلم كثرتها العقلية مندمجة فيها على نحو بسيط غاية البساطة لان الذات الاحدية والهوية الوجودية السابقة على جميع الهويات الوجودية مع بساطتها يتصف عند العقل بصفاتها المتكثرة الكمالية والنسبية يتعين بها شئون الحق وتجلياته وقد مر مرارا انها ليست بموجودات عينية ولا يدخل فى الوجود الاحدى اصلا فهى ثابتة فى العقل معدومة فى العين ولها الاحكام والآثار بوجه عرضى لانا قد ذكرنا ان الاثر فى الحقيقة لا يكون الا للوجود لكن كثرتها العقلية تؤدى الى كثرة آثار الوجود فى الخارج كثرة ترجع الى وحدة حقيقية فى كل والتكثر بوجه يرجع الى التكثر فى العلم الذاتى لان علمه لذاته اوجب العلم بكمالات ذاته فى مرتبة احديته ثم الجود الالهى وفيضه الاقدس قد قضت ظهور الذات لكل منها على انفرادها متعينا فى حضرته العلمية ثم العينية على طبقاتها من العوالم فحصل له التكثر بهذا الوجه

فصل

فى اثبات التكثر فى الحقايق الامكانية ان اكثر الناظرين فى كلام العرفاء الالهيين حيث لم يصلوا الى مقامهم ولم يحيطوا بكنه مرامهم ظنوا انه يلزم من كلامهم فى اثبات التوحيد الخاصى فى حقيقة الوجود والموجود بما هو موجود وحدة شخصية ان هويات الممكنات امور اعتبارية محضة وحقايقها اوهام وخيالات لا تحصل لها الا بحسب الاعتبار حتى ان هؤلاء الناظرين فى كلامهم من غير تحصيل مرامهم صرحوا بعدمية الذوات الكريمة القدسية والاشخاص الشريفة الملكوتية كالعقل الاول وسائر الملئكة المقربين وذوات الانبياء والاولياء والاجرام العظيمة المتفقة المختلفة بجزئياتها المتعددة المختلفة جهة وقدرا وآثارها المتقنة وبالجملة النظام المشاهد فى هذا العالم المحسوس والعوالم التى فوق هذا العالم مع تخالف اشخاص كل منها نوعا وتشخصا وهوية وعددا والتضاد الواقع بين كثير من الحقايق ايضا ثم ان لكل منها آثارا مخصوصة واحكاما خاصة ولا نعنى بالحقيقة الا ما يكون مبدأ اثر خارجى ولا نعنى بالكثرة الا ما يوجب تعدد الاحكام والآثار فكيف يكون الممكن لا شيئا فى الخارج ولا موجودا فيه وما يتراءى من ظواهر كلمات الصوفية ان الممكنات امور اعتبارية او انتزاعية عقلية ليس معناه ما يفهم منه الجمهور ممن ليس له قدم راسخ فى فقه المعارف واراد ان يتفطن باغراضهم ومقاصدهم بمجرد مطالعة كتبهم كمن اراد ان يصير من جملة الشعراء بمجرد تتبع قوانين العروض من غير سليقة تحكم باستقامة الاوزان او اختلالها عن نهج الوحدة الاعتدالية فانك ان كنت ممن له اهلية التفطن بالحقايق العرفانية لاجل مناسبة ذاتية واستحقاق فطرى يمكنك ان تتنبه مما اسلفناه من ان كل ممكن من الممكنات يكون ذا جهتين جهة يكون بها موجودا واجبا لغيره من حيث هو موجود وواجب لغيره وهو بهذا الاعتبار يشارك جميع الموجودات فى الوجود المطلق من غير تفاوت وجهة اخرى بها يتعين هويتها الوجودية وهو اعتبار كونه فى اى درجة من درجات الوجود قوة وضعفا كمالا ونقصا فان ممكنية الممكن انما ينبعث من نزوله عن مرتبة الكمال الواجبى والقوة الغير المتناهية والقهر الاتم والجلال الارفع وباعتبار كل درجة من درجات القصور عن الوجود المطلق الذى لا يشوبه قصور ولا جهة عدمية ولا حيثية امكانية يحصل للوجود خصايص عقلية وتعينات ذهنية هى المسماة بالمهيات والاعيان الثابتة فكل ممكن زوج تركيبى عند التحليل من جهة مطلق الوجود ومن جهة كونه فى مرتبة معينة من القصور فاذن ههنا ملاحظات عقلية لها احكام مختلفة الاول ملاحظة ذات الممكن على الوجه المجمل من غير تحليل الى تينك الجهتين فهو بهذا الاعتبار موجود ممكن واقع فى حد خاص من حدود الموجودات والثانى ملاحظة كونها موجودا مطلقا من غير تعين وتخصص بمرتبة من المراتب وحد من الحدود وهذا حقيقة الواجب عند الصوفية يوجد مع الهوية الواجبية ومع الهويات الامكانية لعدم الامتياز بين موجود وموجود بهذا الاعتبار لعدم تطرق الزوال والقصور والتغير والتجدد فى مطلق الوجود بشرط الاطلاق واتصف بما مطلقا لا بشرط الاطلاق واللااطلاق لكونه عين المرتبة الاحدية وما حكم بوحدته مع انبساطه وسرايته فى جميع الموجودات هو هذا المطلق الماخوذ لا بشرط شىء الذى ليس شموله وانبساطه على جهة الكلية لكونه جزئيا حقيقيا له مراتب متفاوتة والثالث ملاحظة نفس تعينها المنفكة عن طبيعة الوجود وهو جهة تعينها الذى بحض ما حكم عليه العرفاء بالعدمية وهو هذه المرتبة من الممكنات وهو مما لا اعتبار عليه لان عند التحليل لم يبق بعد افراز سنخ الوجود عن الممكن امر محقق فى الواقع الا بمجرد الانتزاع الذهنى فالحقايق موجودة متعددة فى الخارج لكن منشأ وجودها وملاك تحققها امر واحد هو حقيقة الوجود المنبسط بنفس ذاته لا بجعل جاعل ومنشأ تعددها تعينات اعتبارية فالمتعدد يصدق عليها انها موجودات حقيقية وتعددها

اعتبارى ولما كانت العبارة قاصرة عن اداء هذا المقصد لغموضه ودقة مسلكه وبعد غوره يشتبه على الاذهان ويختلط عند العقول ولذا طعن فى كلام هؤلاء الاكابر بانها يصادم العقل الصريح والبرهان الصحيح ويبطل به علم الحكمة وخصوصا فى المفارقات الذى يثبت فيه تعدد العقول والنفوس والصور والاجرام وانحاء وجوداتها المخالفة وما اشد السخافة قول من اعتذر من قبلهم ان احكام العقل باطلة عند طور وراء طور العقل كما ان احكام الوهم باطلة عند طور العقل ولم يعلموا ان مقتضى البرهان الصحيح مما لم يمكن انكاره فى جبلة العقل السليم من الامراض والاسقام الباطنة نعم ربما يكون بعض المراتب الكمالية مما يقصر عن غورها العقول السقيمة لغاية شرفها وعلوها عن ادراك العقول لاستيطانها فى هذه الدار وعدم مهاجرتها الى عالم الاسرار لا ان شيئا من المطالب الحقة مما يقدح فيها ويحكم بفسادها العقل السليم والذهن المستقيم وقد صرح بعض المحققين منهم بان العقل حاكم كيف والامور الجبلية واللوازم الطبيعية من غير تعمل وتصرف خارجى مع عدم عائق ومانع عرضى لا تكون باطلة قطعا اذ لا باطل ولا معطل فى الموجودات الطبيعية الصادرة من محض فيض الحق دون الصناعيات والتعليميات الحاصلة من تصرف المتخيلة وشيطنة الواهمة وجبلة العقل التى هو كلمة من كلمات الله تعالى التى لا تبديل لها مما يحكم بتعدد الموجودات بحسب فطرتها الاصلية قال الشيخ الغزالى اعلم انه لا يجوز فى طور الولاية ما يقضى العقل باستحالته نعم يجوز ان يظهر فى طور الولاية ما يقصر العقل عنه بمعنى انه لا يدرك بمجرد العقل ومن لم يفرق بين ما يحيله العقل وبين ما لا يناله العقل فهو اخس من ان يخاطب فيترك وجهله وقال عين القضاة الهمدانى فى الزبدة اعلم ان العقل ميزان صحيح واحكامه صادقة يقينية لا كذب فيها وهو عادل لا يتصور منه جور فقد ظهر من كلام هذين الشيخين انه لا يجوز العدول عما حكم به العقل الصحيح فكيف حكم امثال هؤلاء الاكابر المجردين عن جلباب البشرية بعد رياضاتهم ومجاهداتهم بما يقضى الحاكم العادل اى العقل الصحيح باستحالته فالحق ان من له قدم راسخ فى التصوف والعرفان لا ينفى وجود الممكنات راسا ومن النصوص على اتصاف الموجودات بالكثرة الحقيقية الغير المنافية للوحدة الحقيقية كلام صاحب الاحياء بعد ذكر المراتب الثلثة فى التوحيد حيث قال والمرتبة الرابعة فى التوحيد ان لا يرى فى الوجود الا واحدا وهو مشاهدة الصديقين ويسميه الصوفية الفناء فى التوحيد لانه من حيث لا يرى الا واحدا لا يرى نفسه ايضا بمعنى انه فنى عن رؤية نفسه فان قلت كيف يتصور ان لا يشاهد الا واحدا وهو يشاهد السماء والارض وساير الاجسام المحسوسة وهى كثيرة فاعلم ان هذا غاية علوم المكاشفات وان الموجود الحقيقى واحد وان الكثرة فيه فى حق من يفرق نظره والموحد لا يفرق نظره برؤية السماء والارض بل يرى الكل فى حكم الشئ الواحد واسرار علوم المكاشفات لا يسطر فى كتاب نعم ذكر ما يكسر سورة استبعادك ممكن وهو ان الشئ قد يكون كثيرا بنوع مشاهدة واعتبار ويكون بنوع اخر من المشاهدة والاعتبار واحدا كما ان الانسان كثير اذا نظر الى روحه وجسده وساير اعضائه وهو باعتبار اخر ومشاهدة اخرى واحد اذ نقول انه انسان واحد فهو بالاضافة الى الانسانية واحد وكم من شخص يشاهد انسانا ولا يخطر بباله كثرة اجزائه واعضائه وتفصيل روحه وجسده والفرق بينهما وهو فى حالة الاستغراق والاستهتار مستغرق واحد ليس فيه تفرق وكانه فى عين الجمع والملتفت الى الكثرة فى تفرقة وكذلك كل ما فى الوجود له اعتبارات ومشاهدات كثيرة مختلفة وهو باعتبار واحد من الاعتبارات واحد وباعتبار اخر سواه كثير بعضه اشد كثرة من بعض ومثال الانسان وان كان لا يطابق الغرض ولكن ينبه فى الجملة على كيفية الكثرة وتستفيد من هذا الكلام ترك الانكار والجحود بمقام لم تبلغه وتؤمن به ايمان تصديق فيكون لك من حيث انك مؤمن بهذا التوحيد نصيب منه وان لم يكن ما امنت به صفتك كما انك اذا امنت بالنبوة كان لك نصيب منها وان لم تكن نبيا وهذه المشاهدة التى لا يظهر فيها الا الواحد الحق سبحانه تارة يدوم وتارة يطرء كالبرق الخاطف وهو الاكثر والدوام نادر عزيز جدا انتهى كلامه وقال فى موضع اخر من كتاب الاحياء واما من قويت بصيرته ولم تضعف منته فانه فى حال اعتداله امره لا يرى الا الله ولا يعرف غيره ويعلم انه ليس فى الوجود الا الله تعالى وافعاله اثر من آثار قدرته فهى تابعة له فلا وجود لها بالحقيقة وانما الوجود للواحد الحق الذى به وجود الافعال كلها ومن هذا حاله فلا ينظر فى شئ من الافعال الا ويرى فيه الفاعل ويذهل عن الفعل من حيث انه سماء وارض وحيوان وشجر بل ينظر فيه من حيث انه صنع فلا يكون نظره مجاوزا له الى غيره كمن نظر فى شعر انسان او خطه او تصنيفه فراى فيه الشاعر والمصنف وراى آثاره من حيث انه آثاره لا من حيث انه حبر وعفص وزاج مرقوم على بياض فلا يكون قد نظر الى غير المصنف وكل العالم تصنيف الله فمن نظر اليها من حيث انها فعل الله واحبها من حيث انها فعل الله لم يكن ناظرا الا فى الله ولا عارفا الا بالله ولا محبا الا لله بل لا ينظر الى نفسه من حيث نفسه بل من حيث انه عبد الله فهذا الذى يقال انه فنى فى التوحيد وانه فنى عن نفسه والى الاشارة بقول من قال كنا بنا ففنينا عنا فبقينا بلا نحن فهذه امور معلومة عند ذوى البصائر اشكلت لضعف الافهام عن

عن دركها وقصور قدرة العلماء بها عن ايضاحها وبيانها بعبارة مفهمة موصلة للغرض الى الافهام او باشتغالهم بانفسهم واعتقادهم ان بيان ذلك لغيرهم مما لا يعنيهم انتهى كلامه وانما اوردنا كلام هذا البحر القمقام الموسوم عند الانام بالامام وحجة الاسلام ليكون تليينا لقلوب السالكين مسلك اهل الايمان ودفعا لما يتوهمه بعض منهم ان هذا التوحيد الخاصى يخالف العقل والشرع اما العقل فلظهور الكثرة فى الممكنات واما الشرع فلان مدار التكليف والوعد والوعيد على تعدد مراتب الموجودات وتخالف النشآت واثبات الافعال للعباد ومعنى التوحيد ان لا موجود الا الله سبحانه وذلك لما علمت مما سبق منا وما نقلنا من كلام هذا النحرير ان هذه وحدة يندرج فيها الكثرات انها وحدة جمعية اذا نظرت الى حقيقة الوجود المطلق بما هو موجود مطلق الذى يقال له مرتبة الواحدية واذا نظرت الى الوجود الصرف البحت الذى لا يشوبه معنى اخر فى ذاته ولا تعين له فى حقيقته اصلا فله ايضا افاضات بنفسه ورشحات بذاته ينبعث عنها الماهيات والاحكام الثابتة المطابقة للواقع الا ان منشأ موجوديتها وتحققها ليس الا نفس ذلك الوجود المتحقق بذاته والتام الغنى عما سواه وستسمع لهذا زيادة توضيح

فصل فى كيفية سريان حقيقة الوجود فى الموجودات المتعينة والحقائق الخاصة

اعلم ان للاشياء فى الموجودية ثلث مراتب اوليها الوجود الصرف الذى لا يتعلق وجوده بغيره والوجود الذى لا يتقيد بقيد وهو المسمى عند العرفاء بالهوية الغيبية والغيب المطلق والذات الاحدية وهو الذى لا اسم له ولا نعت له ولا يتعلق به معرفة وادراك اذ كل ما له اسم ورسم كان مفهوما من المفهومات الموجودة فى العقل او الوهم وكل ما يتعلق به معرفة وادراك يكون له ارتباط بغيره وتعلق بما سواه وهو ليس كذلك لكونه قبل جميع الاشياء وهو على ما هو عليه فى حد نفسه من غير تغير ولا انفعال فهو الغيب المحض والمجهول المطلق الا من قبل لوازمه وآثاره فهو بحسب ذاته المقدسة ليس محدودا ولا مقيدا بتعين ولا مطلقا حتى يكون وجوده بشرط القيود والمخصصات كالفصول والمشخصات واما لو لحق ذاته شرائط ظهوره لا علل وجوده ليلزم النقص فى ذاته تعالى عنه علوا كبيرا وهذا الاطلاق امر سلبى يستلزم سلب جميع الاوصاف والاحكام والنعوت عن كنه ذاته وعدم التقيد والتجرد فى وصف واسم او تعين وغير ذلك حتى عن هذه السلوب باعتبار انها امور اعتبارية عقلية المرتبة الثانية الوجود المتعلق بغيره وهو الوجود المقيد بوصف زائد والمنعوت باحكام محدودة كالعقول والنفوس والافلاك والعناصر والمركبات من الانسان والدواب والشجر والجماد وساير الموجودات الخاصة المرتبة الثالثة هو الوجود المنبسط المطلق الذى ليس عمومه على سبيل الكلية بل على نحو اخر فان الوجود محض التحصل والفعلية والكلى سواء كان طبيعيا او عقليا يكون مبهما يحتاج فى تحصله ووجوده الى انضمام شئ اليه يحصله ويوجده وليست وحدته عددية اى مبدأ للاعداد فانه حقيقة منبسطة على هياكل الممكنات والواح الماهيات لا ينضبط فى وصف خاص ولا ينحصر فى حد معين من القدم والحدوث والتقدم والتاخر والكمال والنقص والعلية والمعلولية والجوهرية والعرضية والتجرد والتجسم بل هو بحسب ذاته بلا انضمام شئ اخر يكون متعينا بجميع التعينات الوجودية والتحصلات الخارجية بل الحقائق الخارجية تنبعث من مراتب ذاته وانحاء تعيناته وتطوراته وهو اصل العالم وفلك الحيوة وعرش الرحمن والحق المخلوق به فى عرف الصوفية وحقيقة الحقائق وهو يتعدد فى عين وحدته بتعدد الموجودات المتحدة بالماهيات فيكون مع القديم قديما ومع الحادث حادثا ومع المعقول معقولا ومع المحسوس محسوسا وبهذا الاعتبار يتوهم انه كلى وليس كذلك والعبارات عن بيان انبساطه على الماهيات واشتماله على الموجودات قاصرة الا بالاشارات الا على سبيل التمثيل والتشبيه وبهذا يمتاز عن الوجود الذى لا يدخل تحت التمثيل والاشارة الا من قبل آثاره ولوازمه ولهذا قيل ان نسبة هذا الوجود الى الموجودات العالمية كنسبة الهيولى الاولى الى الاجسام الشخصية من وجه وكنسبة الكلى الطبيعى كجنس الاجناس الى الاشخاص والانواع المندرجة تحته وهذه التمثيلات مقربة من وجه مبعدة من وجوه واعلم ان هذا الوجود كما ظهر مرارا غير الوجود الانتزاعى الاثباتى العام البديهى المتصور الذهنى الذى علمت انه من المعقولات والمفهومات الاعتبارية وهذا مما خفى على اكثر اصحاب البحوث سيما المتاخرين واما العرفاء ففى كلامهم تصريحات بذلك قال الشيخ المحقق صدر الدين القونوى تعدد ان صور الوجود بالمعنى الثالث ومثله بالمادة بقوله الوجود مادة الممكن والهيئة المهيئة له لحكمة الموجد العليم الحكيم على وفق ما كان فى علمه مهيئة بهذه العبارة والعرض العام هو الضعيف اللاحق به عند تقيده بقيد الامكان بعده عن حضرة الوجود واسمه فى ابتداء الكثرة وقد سماه الشيخ العارف الصمدانى الربانى محى الدين الاعرابى الحاتمى فى مواضع من كتبه بنفس الرحمن والهباء والعنقاء.

رفع اشتباه قد ثبت مما ذكرناه انه اذا اطلق فى عرفهم الوجود المطلق على الحق الواجب يكون مرادهم الوجود بالمعنى الاول اى الحقيقة بشرط لا شئ لا هذا المعنى الاخير والا يلزم عليهم المفاسد الشنيعة كما لا يخفى وما اكثر ما ينشأ

لاجل الاشتباه بين هذين المعنيين من الضلالات والعقائد الفاسدة من الاتحاد والاباحة والحلول واتصاف الحق الاول بصفات الممكنات وصيرورته محل النقايص والحادثات فعلم ان التنزيه الصرف والتقديس المحض كما راه المحققون من الحكماء وجمهور ارباب الشرائع والفضلاء من الاسلاميين باق على الوجه المقرر بلا ريب بعد الفرق بين مراتب الوجود على ما بيناه كما قيل لما قلت لم يجد لبصيرته وليس يدريه الا من له البصر وللاشارة الى هذه المراتب الثلث وكونها مما ينتزع من كل منها بنفسها الوجود العام العقلي قال علاء الدولة في حواشيه على الفتوحات المكية الوجود الحق هو الله تعالى والوجود المطلق فعله والمقيد اثره وليس المراد من الوجود المطلق العام الانتزاعي بل الانبساطي وذكر الشيخ العارف صدر الدين القونوي في كتابه المسمى بمفتاح غيب الجمع والتفصيل ومن حيث ان الوجود الظاهر المنبسط على اعيان الممكنات ليس سوى جمعية تلك الحقايق يسمى الوجود العام والتجلي الساري في حقيقة الممكنات وهذا من تسمية الشيء باعم اوصافه واولها حكما وظهورا للمدارك تقريبا وتفهيما لان ذلك اسم مطابق للامر في نفسه وذكر ايضا في تفسيره لفاتحة الكتاب اشارة الى المرتبة الاولى الواجبية بقوله فهو امر معقول يرى اثره ولا يشهد عينه كما نبه عليه شيخنا رضي الله عنه في بيت له

والجمع حال لا وجود لعينه وله التحكم ليس للاحاده

فصل في اول ما ينشأ من الوجود الحق لما تحققت وتصورت حسبما بيناه تلك المراتب الثلث علمت ان اول ما ينشأ من الوجود الواجبي الذي لا وصف له ولا نعت الا صريح ذاته المندمج فيه جميع الحالات والنعوت الجمالية والجلالية باحديته وفردانيته هو الوجود المنبسط الذي يقال له العماء ومرتبة الجمع وحقيقة الحقايق وحضرة احدية الجمع وقد يسمى بحضرة الواحدية كما قد يسمى الوجود الحق باعتبار اضافته الى الاسماء في العقل والى الممكنات في الخارج مرتبة الواحدية وحضرة الالهية وهذه المنشئية ليست علية لان العلية من حيث كونها علية يقتضي المباينة بين العلة والمعلول فهي انما يتحقق بالقياس الى الوجودات الخاصة المتعينة من حيث تعينها واتصاف كل منها بعينها الثابت وكلامنا في الوجود المطلق وهذا الوجود المطلق له وحدة بنحو مخالف لسائر الوحدات العددية والنوعية والجنسية لانها مصححة جميع الوحدات والتعينات فالوجود الحق الواجبي من حيث اسم الله المتضمن لسائر الاسماء منشأ لهذا الوجود الشامل المطلق باعتبار ذاته الجمعية وباعتبار خصوصيات اسمائه الحسنى المندمجة في اسم الله الموسوم عندهم بالمقدم الجامع وامام الائمة مؤثر في الوجودات الخاصة التي لا تزيد على الوجود المطلق فالمناسبة بين الحق والخلق انما تثبت بهذا الاعتبار وقول الحكماء ان اول الصادر هو العقل الاول بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد كلام جلي بالقياس الى الموجودات المتعينة المتباينة المتخالفة الاثار فالاولية هيهنا بالقياس الى ساير الصوادر المتباينة الذوات والوجودات والا فعند التحليل الذهني العقل الاول الى وجود مطلق ومهية خاصة وتنزل خاص يلحقه امكان خاص وكما ان الذات الواجبية باعتبار احدية ذاته مقدس عن الاوصاف والاعتبارات ويلزمها باعتبار مرتبة الواحدية ومرتبة اسم الله وجميع الاسماء والصفات التي ليست خارجة عن ذاته بل هي مع احديتها الوجودية جامعة لمعقوليتها فكذلك الوجود المطلق بحسب اعتبار حقيقته وسنخه غير المهيات والاعيان الخاصة الا ان له في كل مرتبة من المراتب الذاتية مهية خاصة لها لازم خاص وتلك المهيات كما علمت امور متحدة مع انحاء الوجود المطلق ومراتبه من غير جعل وتاثير انما المجعول كل مرتبة من مراتب الوجود المطلق اي نفس الوجود الخاص لا كونه خاصا اي اتحاده بمهية المخصوصة لما علمت من بطلان الجعل المركب بين الوجود ومهيته فالاحدية الواجبية منشأ الوجود المطلق والواحدية الاسمائية له العالم وجودا ومهية فسبحان من ربط الوحدة بالوحدة والكثرة بالكثرة والا لم يكن بين المؤثر والمتأثر مناسبة وهو بناء في التأثير والايجاد

تنبيه تقديسي لما تكررت الاشارة سابقا الى ان لفظ الوجود يطلق بالاشتراك على معان منها ذات الشيء وحقيقته وهو الذي يطرد العدم ويناقضه والوجود بهذا المعنى يطلق عند الحكماء على الواجب تعالى ومنها المعنى المصدري الذهني فقد تبين ان الوجود بهذا المعنى لا يطلقه احد من العقلاء على ذاته تعالى فضلا عن اطلاقه على ذاته تعالى الذي هو اصل الذوات ومبدأ الحقايق والوجودات وهذا المعنى من الوجود يقال له الكون النسبي والحصول والوجود الاثباتي كما في قولك زيد موجود شاعرا وزيد هو كاتب هذا الوجود النسبي كثيرا ما يجتمع مع العدم باختلاف الجهة كما تقول زيد موجود في البيت معدوم في السوق بل هو مما يوصف بالعدم اذ لا وجود له في الخارج مع تقييده بالخارج وكما ان اطلاق الوجود عليه بالمعنى الاول حقيقة عند الحكماء فكذلك عند كثير من المشايخ الموحدين كالشيخين محي الدين الاعرابي وصدر الدين القونوي وصاحب العروة في حواشيه على الفتوحات وكثيرا ما كان يطلق الشيخ وتلميذه الوجود على الوجود المنبسط الذي يسمى عندهم بالظل والهباء والعماء ومرتبة الجمعية لا المرتبة الواجبية وكثيرا ما يطلق صاحب المطلق

العروة

العروة الوجود المطلق على الواجب تعالى واني لا اظن ان الاختلاف بينه وبين الشيخ العربي انما نشأ عن هذا الاشتراك في اللفظ الموجب للاشتباه والمغالطة ومن اطلق لفظ الوجود واراد به الواجب تعالى الشيخ العطار في اشعاره الفارسية حيث قال آنخداوندي كه هستي ذات اوست جمله اشيا مصحف آيات اوست وقال الفردوسي القدوسي في ديباجة كتابه جهانرا بلندي و پستي توئي ندانم چه‌ئي هرچه هستي توئي وقال العارف القيومي مولانا جلال الدين الرومي في مثنويه ما عدمهاييم و هستيها نما تو وجود مطلقي هستي ما واما عند علماء الظاهر واهل الكلام فلما كان اطلاق الاسماء عليه تعالى بالتوقيف الشرعي فلا شبهة في عدم جواز اطلاق الوجود بل الموجود ايضا عندهم على ذاته تعالى تسمية واما اطلاقه توصيفا ففيه خلاف لاجل الخلاف المتحقق بينهم في ان كل صفة او فعل لا يوجب نقصا عليه ولا انفصالا للواجبية فهل يجوز اطلاقه عليه تعالى ام لا فقيل لا وقيل نعم وهو الصواب لاشتراك مفهوم الوجود والشيئية وغيرهما بين الواجب والممكنات واما ما ذكره صاحب العروة من ان الذات الواجبية وراء الوجود والعدم بل هو محيط بهما فالظاهر انه لم يرد حقيقة الوجود بل المفهوم الانتزاعي ويحتمل منعه عن اطلاق الوجود عليه تعالى وتكفيره الطائفة الوجودية من الحكماء والعرفاء اذ لا شبهة في ان مفهوم الوجود امر ذهني ليس عينا للذات الاحدية فلا يصح حمله عليها بهو هو حملا ذاتيا اوليا لكن حمل كلام اولئك الاكابر المحققين على الوجه الذي حمله ورتب عليه تكفيرهم بعيد عن الصواب كيف وجميع المحققين من اكابر الحكماء والصوفية متفقون على تنزيه ذاته تعالى عن وصمة النقص و امتناع ادراك ذاته الاحدية بالكنه الا بطريق خاص عند العرفاء هو ادراك الحق بالحق عند فناء السالك واستهلاكه في التوحيد ومن تامل في كتبهم وزبرهم تاملا شافيا يتضح لديه انه لا خلاف لاحد من العرفاء والمشايخ ولا مخالفة بينهم في انه تعالى حقيقة الوجود لكن اعتراضات بعض المتاخرين عليهم خصوصا الشيخ علاء الدولة السمناني في حواشيه المتعلقة بالفتوحات على الشيخ العربي وتلميذه صدر الدين القونوي ترجع الى مناقشات لفظية مع التوافق في الاصول والمقاصد فمن جملتها انه ذكر الشيخ فيها ان الوجود المطلق هو الحق المنعوت بكل نعت فكتب المحشي في حاشيته كلا انه ان الوجود الحق هو الحق تعالى لا الوجود المطلق ولا المقيد كما ذكر انتهى وظاهر ان الشيخ قائل بهذا القول والمناقشة معه ترجع الى اللفظ فاما ان يكون مراده من الوجود المطلق هو المنبسط على المهيات فيصدق عليه المنعوت بكل نعت كما مر سابقا في بيان المرتبة الثالثة من الوجود ويؤيده التعميم بكل نعت اذ من جملته نعوت المحدثات فانه في القديم قديم وفي المحدث محدث ولا شبهة لاحد من العرفاء في تنزيهه تعالى عن صفات المحدثات وسمات الكائنات واما ان يكون مراده منه الوجود البحت الواجبي فاما ان يراد بكل نعت انه سبحانه منعوت بكل نعت كمالي وصفة واجبية هي عين ذاته فان ذاته تعالى باعتبار ذاته لا بانضمام صفة او حيثية اخرى غير ذاته مصداق لجميع اوصافه العينية ونعوته الذاتية او يراد به انه المنعوت بكل نعت مطلقا اعم من ان يكون بحسب ذاته بذاته اي في المرتبة الاحدية او باعتبار مظاهر اسمائه ومجالي صفاته التي هي من مراتب تنزلاته ومنازل شئوناته من جهة سعة رحمته ونفوذ كرمه وجوده وبسط لطفه وجوده ومنها ما قال في موضع اخر من كتابه ليس في نفس الامر الا الوجود الحق فكتب المحشي بلى ولكن ظهر من فيض جوده بجوده مظاهره فللفيض وجود مطلق وللمظاهر وجود مقيد وللمفيض وجود حق وقال في موضع اخر منه اذ الحق هو الوجود ليس الا فكتب المحشي بلى هو الوجود الحق ولفعله وجود مطلق ولاثره وجود مقيد وقال ايضا فيه بعد تحقيق الوجود المستفاد وعدمية المهيات الممكنة ولقد نبهتك على امر عظيم ان تنبهت له وعقلته فهو عين كل شيء ما هو عين الاشياء في ذواتها سبحانه وتعالى بل هو هو والاشياء اشياء وكتب المحشي في حاشيته بلى اصبت فكن ثابتا على هذا القول الى غير ذلك من المؤاخذات التي ترجع كل منها الى مجرد تخالف الاصطلاحات وتباين العادات في التصريح والتعريض وكثيرا ما يقع الاشتباه من لفظ الذات والحقيقة والعين والهوية وغيرها اذ قد يطلق ويراد منه صرف وجود الشيء وقد يطلق ويراد منه مهيته وعينه الثابتة ويقع الغلط من اطلاق لفظ الوجود ايضا باعتبار ارادة احد معاني الوجود الحق او المطلق او المقيد والا فمن تامل في الحواشي التي كتبها هذا المعترض على الفتوحات يتيقن عدم الخلاف بينه وبين الشيخ في اصل الوجود ولما كان طور التوحيد الخاصي الذي هو لخواص اهل الله امرا وراء طور العقول الفكرية قبل ان يكتحل بنور الهداية الربانية يصعب عليهم التعبير عنه بما يوافق مقرعات اسماع ارباب النظر والفكر الرسمي فلهذا ترى في ظواهر كلامهم اختلافات ومثل هذه الاختلافات بحسب الظاهر قد وقع في الكتاب الالهي والاحاديث النبوية وجعل كل طائفة من المليين مستند اعتقاده الكتاب والحديث مع تخالف عقائدهم وتباين آرائهم ولكل جعلنا شرعة ومنهاجا قال الشيخ عبد الله الانصاري في كتاب منازل السائرين للاشارة الى توحيد الخواص واما التوحيد الثالث فهو توحيد اختصه الله لنفسه واستحقه بقدره والاح منه لائحا الى اسرار طائفة من صفوته

عبارة منازل السائرين هكذا واما التوحيد الثالث فهو توحيد اختصه الله تعالى لنفسه واستحقه بقدره والاح منه لائحا الى اسرار طائفة من صفوته

واخرسهم عن نعته واعجزهم عن نبته فقطعت الاشارة على السنة علماء هذا الطريق وان زخرفوا له نعوتا بعباراتهم وفصلوه فصولا فان ذلك
التوحيد يزيده العبارة خفاء والصفة نفورا والبسط صعوبة ولهذا التوحيد تخص اهل الرياضة وارباب الاحوال وله قصد اهل التعظيم
واياه عنى المتكلمون بعين الجمع وعليه اصطلحت الاشارات ثم لم ينطق عنه لسان ولم تشر اليه عبارة فان التوحيد وراء ما تشير اليه مكون وقد
اجبت عن توحيد الصوفية بهذه القوافي ما وحد الواحد من واحد اذ كل من وحده جاحد توحيد من ينطق عن نعته عارية ابطلها الواحد
توحيده اياه توحيده ونعت من ينعته لاحد **فصل** في التنصيص على عدمية الممكنات بحسب اعيان مهياتها كانك قد امنت من
تضاعيف ما قرع سمعك منا بتوحيد الله سبحانه توحيدا خاصيا واذعنت بان الوجود حقيقة واحدة هي عين الحق وليس للمهيات
والاعيان الامكانية وجود حقيقي انما موجوديتها بانصباغها بنور الوجود ومعقوليتها من نحو من انحاء ظهور الوجود وطور من اطوار تجليه
وان الظاهر في جميع المظاهر والمهيات والمشهود في كل الشؤون والتعينات ليس الا حقيقة الوجود بل الوجود الحق بحسب تفاوت مظاهره
وتعدد شؤونه وتكثر حيثياته والمهية الخاصة كمعنى الانسان والحيوان حالها كحال مفهوم الامكان والشيئية ونظائرها في كونها امرا
لا تأصل لها في الوجود عينا والفرق بين القبيلتين ان المصداق في حمل شيء من المهيات الخاصة على ذات هو نفس تلك الذات بشرط موجوديتها
العيني او الذهني وفي حمل تلك الاعتبارات هو مفهومات تلك الاشياء الخاصة من غير شرط وبانه يوجد بازاء المهيات الخاصة امور
عينية هي نفس الوجودات عندنا ولا يوجد بازاء الممكنية والشيئية ومفهوم المهية شيء في الخارج والحاصل ان المهيات الخاصة حكاية
للوجودات وتلك المعاني الكلية حكاية لحال المهيات في انفسها والقبيلان مشتركان في انهما ليسا من الذوات العينية التي يتعلق بها
الشهود ويباشرها العقول والحواس بل الممكنات باطلة الذوات هالكة المهيات ازلا وابدا والموجود هو ذات الحق دائما وسرمدا
فالتوحيد المحمود والكثرة والتميز للعلم اذ قد يفهم من نحو واحد من الوجود معاني كثيرة ومفهومات عديدة فللوجود الحق ظهور لذاته في
ذاته هو المسمى بغيب الغيوب وظهور بذاته لغيره ينور به سموات الارواح واراضي الاشباح وهو عبارة عن تجليه الوجودي المسمى باسم
النور يظهر به احكام المهيات والاعيان وبسبب تمايز المهيات الغير المجعولة وتخالفها من دون تعلق جعل وتأثير كما ان اتصفت حقيقة
الوجود بصفة التعدد والكثرة بالعرض لا بالذات فتعاكس احكام كل من المهية والوجود الى الاخر وصار كل منهما مرآة لظهور احكام الاخر فيه
بلا تعدد وتكرار في التجلي الوجودي كما في قوله تعالى وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر وانما التعدد والتكرار في المظاهر والمرايا لا في التجلي والفعل
بل مثله نور واحد يظهر به المهيات بلا جعل وتأثير فيها وبتعدد المهيات يتكثر ذلك النور كتكثر نور الشمس بتعدد المشبكات والروازن
فانكشف حقيقة ما اتفق عليه اهل الكشف والشهود من ان المهيات الامكانية امور عدمية لا بمعنى ان مفهوم السلب المستفاد من كلمة لا وامثالها
داخل فيها ولا بمعنى انها من الاعتبارات الذهنية والمعقولات الثانية بل بمعنى انها غير موجودة لا في حد انفسها بحسب ذواتها ولا بحسب الواقع
لان ما لا يكون وجودا ولا موجودا في حد نفسه لا يمكن ان يصير موجودا بتأثير الغير وافاضته بل الموجود هو الوجود واطواره وشؤونه وانحائه
والمهيات موجوديتها انما هي بالعرض بواسطة تعلقها في العقل بمرتبة من الوجود وبطور من اطواره كما قيل شعرا وجود اندر كمال خويش ساريست
تعينها امور اعتباريست فحقائق الممكنات باقية على عدميتها ازلا وابدا واستفادتها للوجود ليس على وجه يصير الوجود الحقيقي صفة لها
نعم هي تصير مظاهر ومرائي للوجود الحقيقي بسبب اجتماعها من تضاعيف الامكانات الحاصلة لها من تنزلات الوجود مع بقائهما على عدميتها
سيه روئى ز ممكن در دو عالم جدا هرگز نشد والله اعلم ترجمة لقوله عليه السلام الفقر سواد الوجه في الدارين وفي كلام المحققين اشارات واضحة بل
تصريحات جلية بعدمية الممكنات ازلا وابدا وكفاك في هذا الامر قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه قال الشيخ العالم محمد الغزالي مشيرا
الى تفسير هذه الاية عند كلامه في وصف العارفين بهذه العبارة فراوا بالمشاهدة العيانية ان لا موجود الا الله وان كل شيء هالك
الا وجهه لا انه يصير هالكا في وقت من الاوقات بل هو هالك ازلا وابدا لا يتصور الا كذلك فان كل شيء اذا اعتبر ذاته من حيث هو فهو عدم
محض واذا اعتبر من الوجه الذي يسري اليه الوجود من الاول الحق راى موجودا لا في ذاته لكن من الوجه الذي يلي موجده فيكون الموجود وجه
الله فقط فلكل شيء وجهان وجه الى نفسه ووجه الى ربه فهو باعتبار وجه نفسه عدم وباعتبار وجه ربه موجود فاذن لا موجود الا الله
فاذن كل شيء هالك الا وجهه ازلا وابدا وكتب العرفاء كالشيخين العربي وتلميذه صدر الدين القونوي مشحونة بتحقيق عدمية الممكنات
وبناء معتقداتهم ومذاهبهم على المشاهدة والعيان وقالوا نحن اذا قابلنا وطبقنا عقائدنا على ميزان القرآن والحديث وجدناها
منطبقة على ظواهر مدلولاتهما من غير تاويل فعلمنا انها الحق بلا شبهة وريب ولما كانت تاويلات المتكلمين والظاهريين من العلماء

في القرآن

في القرآن والحديث مخالفة لمكاشفاتنا المتكررة الحقة طرحناها وحملنا الآيات والاحاديث على مدلولاتها الظاهرة ومفهومها الاولي كما
هو المعتبر عند ائمة الحديث وعلماء الاصول والفقه لا على وجه يلزم التشبيه والتجسيم في حضرته تعالى وصفاته الالهية قال بعض العلماء المعتقد
اجراء الاخبار على هيئاتها من غير تاويل ولا تعطيل ومراده من التاويل حمل الكلام على غير معناه الموضوع له والتعطيل هو التوقف في قبول
ذلك المعنى كما في هذا البيت هست ره وصف او بوقت دليل نظر تشبيه و خاموشى تعطيل ومنهم من كفر المأولين في الايات والاخبار
واكثر اهل الشرع قائلون بان ظواهر معاني القرآن والحديث حق وصدق وان كانت لها مفهومات وتاويلات اخر غير ما هو الظاهر منها
ويؤيده ما وقع في كلامه صلى الله عليه واله ان للقرآن ظهرا وبطنا وحدا ومطلعا ولو لم يكن الايات والاخبار محمولة على ظواهرها و
مفهوماتها الاولى من دون تجسيم وتشبيه فلا فائدة في نزولها وورودها على عموم الخلق وكافة الناس بل يلزم كونها موجبة لتحير
الخلق وضلالهم والناس في فهم متشابهات القرآن والحديث على طبقات ثلث الطبقة الاولى الراسخون في العلم وهم الذين حملوها على
مفهوماتها الاولى من دون مفسدة يلزم منه نقصا او نقضا والطبقة الثانية وهم اهل النظر العقلي من العلماء والظاهريين من
الحكماء الاسلاميين وهم يأولون تلك الايات والاحاديث على وجه يطابق قوانينهم النظرية ومقدماتهم البحثية حيث لم يرتق
عقولهم عن طور البحث ولم يتعد بواطنهم واسرارهم الى ما وراء طور العقل الفكري والعلم النظري والطبقة الثالثة وهم الحنابلة و
المجسمة من اهل اللغة والحديث وهم الذين توقفت نفوسهم في طور هذا العالم ولم يترقوا عن هذه الهاوية المظلمة فذهبوا الى ان
الله جسم او جسماني تعالى عما يقولون علوا كبيرا لكن الاليق بحال اكثر الخلق بل جملة المقصرين في العلوم على الفروع الشرعية الطريقة الثانية
كما صرح به صاحب الاحياء في كتاب جواهر القرآن وذكر في كتاب الاحياء ما يدل على هذا المعنى حيث قال كن مشبها مطلقا او منزها صرفا
ومقدسا محلا كما تكن يهوديا صرفا والا فلا تلعب بالتورية وظاهر ان اكثر الناس لا يمكنهم ان يكونوا منزها صرفا ومقدسا محلا فينبغي
ان يكونوا مشبها مطلقا والحق ان كلا من طريقي الغالي والمقصر اي المأول والمشبه انحراف عن الاعتدال الذي هو طريق الراسخين في العلم
والعرفان فكل منهما ينظر في المظاهر بالعين العوراء لكن المجسمة بالعين اليسرى والمأول باليمنى واما الكامل الراسخ فهو ذو العينين السليمتين
يعلم ان كل ممكن زوج تركيبي له وجهان وجه الى نفسه ووجه الى ربه فبالعين اليمنى ينظر الى وجه الحق فيعلم انه القابض على كل شيء والظاهر
في كل شيء فيعود اليه كل خير وكمال وفضيلة وجمال وبالعين اليسرى ينظر الى الخلق ويعلم ان ليس لها حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ولا
شأن الا قابلية الشؤون والتجليات وهي في ذواتها اعدام ونقائص فينتهي اليها كل نقص وآفة وقصور ودثور قائلا بلسان
مقاله او لسان حاله في خلو ذات الممكن عن نعت الوجود وشغفها عن لون الكون وقبولها اشراق نور الحق عليها ونفوذ لون الوجود
في ذاتها رق الزجاج ورقت الخمر فتشابها وتشاكل الامر فكانه خمر ولا قدح وكانه قدح ولا خمر **وهم وتنبيه**
ان بعض الجهلة من المتصوفين المقلدين الذين لم يحصلوا طريق العلماء العرفاء ولم يبلغوا مقام العرفان توهموا لضعف عقولهم
ووهن عقيدتهم وغلبة سلطان الوهم على نفوسهم ان لا تحقق بالفعل للذات الاحدية المنعوتة بالسنة العرفاء بمقام الاحدية
وغيب الهوية وغيب الغيوب مجردة عن المظاهر والمجالي بل المتحقق هو عالم الصورة وقواها الروحانية والحسية والله هو الظاهر
المجموع لا بدونه وهو حقيقة الانسان الكبير والكتاب المبين الذي هذا الانسان الصغير انموذج ونسخة مختصرة عنه وذلك القول
كفر فضيح وزندقة صرفة لا يتفوه به من له ادنى مرتبة من العلم ونسبة هذا الامر الى اكابر الصوفية ورؤسائهم افتراء محض وافك عظيم
يتحاشى عنه اسرارهم وضمائرهم ولا يبعد ان يكون سبب ظن الجهلة بهؤلاء الاكابر اطلاق الوجود تارة على ذات الحق وتارة على المطلق
الشامل وتارة على المعنى العام العقلي فانهم كثيرا ما يطلقون الوجود على المعنى الظلي الكوني فيحملونه على مراتب التعينات والوجودات الخاصة
فيجري عليه احكامها فمن هذا القبيل قول الشيخ العربي في التدبيرات الالهية كل ما دخل في الوجود فهو متناه وما قال القونوي في تفسيره
للفاتحة او الغيبي الخارج عن دائرة الوجود والجعل وما قال في مفتاح الغيب الوجود تجل من تجليات غيب الهوية وحال معين كباقي
الاحوال الذاتية وذكر الشيخ علاء الدولة في رسالة الشارد والوارد لان فوقها يعني فوق الطبيعة عالم العدم المحض وظلمة العدم
محيط بنور الوجود الحادث وفيها اي في الظلمات يوجد عين الحيوة وهذا القول منه اشارة الى ما قال في مدارج المعارج واعلم ان فوق
عالم الحيوة عالم الوجود وفوق عالم الوجود عالم الملك الودود ولا نهاية لعالمه انتهى فظهر انه قد يكون مرادهم من العدم ما يقابل
هذا النحو من الوجود الظلي وان لم يكن هذا الاطلاق على سبيل الحقيقة بل على المجاز لان الوجود في عرفهم ما يكون مبدأ الآثار ومنشأ

الاكوان ويمكن ايضا ان يكون مرادهم من الوجود ما يكون معلوما ومخبرا عنه وكل ما لا يكون للعقل سبيل الى معرفة ذاته وكنه هويته فغير موجود بهذا المعنى فالوحدة الحقيقية بشرط لا وغيب الغيوب بحيث لا يكون لاحد من الخلق قدم في شهوده وادراكه فيصدق عليه انه غير موجود لغيره على ان الوجود قد يطلق على الماخوذ من الوجدان وهو ايضا مرجعه الى الوجود الرابطي فيكون مسلوبا عنه تعالى اذ لا يمكن نيله وظهوره لاحد الا من جهة تعيناته ومظاهره لكن تحققه بذاته وكماله بنفسه ووجوده انما هو بالفعل لا بالقوة وبالوجوب لا بالامكان فذاته ظاهر بذاته على ذاته في مرتبة الاحدية الصرفة المعبر عنه بالكنز المخفي في الحديث المشهور ويظهر بعد هذا الظهور ظهورا آخر على غيره بل على ذاته وهو الظهور طورا بعد طور في المظاهر المعبر عنه بالمعروفية وهذا الظهور الثانوي هو مشاهدة الذات القيومية في المرائي العقلية والنفسية بمدارك كل شاهد وعارف وبمشاعر كل ذكي وبليد عالم وجاهل على حسب درجات الظهور جلاء وخفاء وطبقات المدارك كمالا ونقصا والتكثر في الظهورات والتفاوت في الشئونات لا يقدح وحدة الذات ولا يثلم الكمال الواجبي ولا يتغير به الوجود الثابت الازلي عما كان عليه بل الآن كما كان حيث كان ولم يكن معه شيء ولذا قيل وما الوجه الا واحد غير انه اذا انت عددت المرايا تعددا

فصل في الاشارة الى نفي جهات الشرور عن الوجود الحقيقي اعلم ان الشيئية للممكن يكون على وجهين شيئية الوجود وشيئية المهية وهي المعبرة عندهم بالثبوت فالاولى عبارة عن ظهور الممكن في مرتبة من المراتب وعالم من العوالم والثانية عبارة عن نفس معلومية المهية وظهورها عند العقل بنور الوجود وانتزاعها منه والحكم بها عليه بحسب نفس هويته ذلك الوجود في اي ظرف كان خارجا او ذهنا من غير تخلل جعل وتاثير في ذلك ومن غير انفكاك هذه الشيئية عن نفس الوجود كما زعمه المعتزلة بل على ما هو راي المحصلين من المشائين وقد علمت ان موجودية المهيات ليست بان يصير الوجود صفة لها بل بان تصير معقولة من الوجود ومتحدة به فالمشهود هو الوجود والمفهوم هو المهية كما مر ذكره مرارا وبهذه الشيئية يمتاز مهية الممكن عن الممتنع وتقبل الفيض الربوبي وتستمع امر كن فتدخل في الوجود باذن ربها كما اشير اليه في قوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون لا يقال ان مهية كل ممكن على ما قررت هي عين وجوده وفرعه بحسب الخارج فكيف يكون مقدما عليه قابلا له قلنا نعم ولكن الوجودات الخاصة المفصلة لها مرتبة سابقة اجمالية هي منشأ علم الحق الاول بذاته وتعقله لمراتب الهوية وشئونه فتلك الوجودات قبل ان تنزلت وتعددت وتفصلت كان لها في تلك المرتبة السابقة اسماء وصفات ذاتية ينبعث عنها المهيات والاعيان الثابتة فهي في تلك المرتبة ايضا تابعة للوجودات الخاصة الموجودة سابقا باعتبار معلوميتها للحق سبحانه علما كماليا هو عين ذاته كما سيجيء تحقيقه في مباحث العلم الا ان معلوميتها في الازل على هذا الوجه اي باعتبار ثبوتها تبعا لوجودات الحقائق الامكانية في علم الحق تعالى منشأ لظهور تلك الوجودات في المراتب المتاخرة على طبق ثبوتها العلمي في ذات الحق سبحانه على الوجه الذي اشرنا اليه ثم اذا فاضت الوجودات عن الحق تعالى وتميزت وتعددت في الخارج اتحدت مع كل منها بالذات مهية من المهيات من غير استيناف جعل بل بنفس فيضان ذلك الوجود كما هو شأن كل مهية مع وجودها المتميز عن غيره فلم يلزم في شيء من المراتب الواقعة في الخارج تقدم المهية الخاصة على وجودها المنسوب هي اليه اما في مرتبة علمه تعالى فالاعيان تابعة لوجود الحق تعالى الذي هو بعينه علمه بوجودات الاشياء اجمالا وبمهيات الاشياء تفصيلا من جهة معلوميتها مفصلة عن وجود الحق تعالى اذ العلم بالعلة التامة مستلزم للعلم بمعلولاتها كما سيقرع سمعك برهانه من ذي قبل ان شاء الله تعالى واما في الخارج فكذلك لان الفايض المجعول ليس الا انحاء الوجودات بالذات والمهيات تابعة في الفيضان والجعل بالعرض فظهر صدق ما وقع في السنة العرفاء ان موجودية الاعيان وقبولها للفيض الوجودي واستماعها للامر الواجبي بالدخول في دار الوجود عبارة عن ظهور احكام كل منها بنور الوجود لا اتصافها به كما مر غير مرة واما الشيئية المنفية عن الانسان في قوله تعالى هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا فهي شيئية الوجود المتميز المخصوص باعتبار تميزها وخصوصها لئلا يلزم التناقض وكذا الشيئية المذكورة في قوله عليه السلام كان الله ولم يكن معه شيء ومعلوم ان ليس للمهيات الامكانية عند اهل الله والعارفين الا الشيئية الثبوتية لا الشيئية الوجودية الا على ضرب من المجاز ولاجل ذلك لما سمع شيخ الطائفة الفائزة بالحق ابو القاسم الجنيد البغدادي حديث كان الله ولم يكن معه شيء قال والآن كما كان وذكر الشيخ علاء الدولة في رسالة فوائد العقائد في صفة اهل الله وهم الذين يصلون الى مقام الوحدة من غير شبهة الحلول والاتحاد ولمشاهدتهم جمال ربهم كما كان ولم يكن معه شيء ويعرفون انه الآن كما كان وقال في هذه الرسالة حكاية عن نفسه ابصر كل شيء هالك الا وجهه واعاين كل من عليها فان من غير شك وتخمين وهذا المقام مقام الوحدة فاذا تقررت هذه المقدمات فنقول ان المهيات والاعيان الثابتة

وان لم تكن موجودة باسمها بل مستهلكة في عين الجمع سابقا وفي تفصيل الوجودات لاحقا لكنها بحسب اعتبار ذواتها من حيث هي هي وبحسب تميزها عن الوجود عند تحليل العقل منشأ لاحكام الكثرة والامكان وساير النقايص والذمايم اللازمة لها من تلك الحيثية ويرجع اليها الشرور والآفات التي هي من لوازم المهيات من غير جعل فيصير بهذا الاعتبار وقاية للحق عن نسبة النقايص اليه فعدم اعتبار الاعيان والمهيات اصلا منشأ للضلالة والحيرة والالحاد وبطلان الحكمة والشريعة اذ باعتبار شيئية المهيات واستناد لوازمها اليها يندفع كثير من الاشكالات منها وقوع الشرور في هذا العالم وصدور المعاصي عن بعض العباد بسبب قصور عينه ونقص جوهره وسوء استعداده وههنا سر القدر على ان بعض المحققين من الموحدين عدوا شيئية الاعيان من جملة شئونه باعتبار بطونه وعلمه بصور تجلياته الذي هو عين ذاته في مرتبة سابقة على ظهورها لكن الخوض في هذه بحر العقول الضعيفة وقل من العلماء من لا يكون هذا السر ضراء مضرة عليه وفتنة مضلة لرسوخ علمه وقوة سلوكه وثبات عقله فلا تزل قدمه عن سنن الحق وصراط المستقيم والى ذلك اشار القونوي بقوله وان كانت شئونه ابهم من احكام ذاته لكا منة في وحدته ولكن ثمة فارق يعرفه الكمل وههنا بحار لا ساحل لها ولا مخلص منها الا لمن شاء الله وقال ايضا ومطلق الظهور حكما للاشياء ومطلق الظهور عينا للوجود وتعين الظهور الحكمي بالتميز المشهود وتعين الظهور الوجودي في كل مرتبة من المراتب التي اشتمل عليها العلم بالنسبة الى الوجود المطلق من وجه مخالف لظهوره وتعينه في مرتبة اخرى وحكمه ايضا في مرتبة مغاير لحكمه في مرتبة اخرى واتحصول الاشتراك في الظهورين بامر جامع غير الذي امتاز به كل منهما من الآخر فالثابت لشيء في شيء من شيء بشرط او شروط او المنفي عنه لا يثبت له ولا ينتفي عنه بعدم ذلك الشرط او الشروط مرتبة كان الشرط او حالا او مكانا او زمانا او غير ذلك ولحكام الوجود من حيث كل تعين وبالنسبة الى كل معين من المراتب والاحوال ونحو ذلك لا نهاية لها من حيث التفصيل وان تناهت الاصول انتهى كلامه

فصل فيه يستانف الكلام من سبيل اخرى في كيفية لحوق الشرور والآفات لطبيعة الوجود على وجه لا ينافي خيريتها الذاتية لعلك قد تفطنت مما سلف ذكره بانه متى تجلى الوجود الحق الاحدي على مهية من المهيات المتباينة بحسب مفهومها وشيئيتها ولوازمها وقد قذف بالحق على الباطل فصارت موجودة بوجوده وباقية ببقائه حقا بحقيقته ظهر في كل منها بحسبها وتلون بلونها واتصف في كل مرتبة من مراتب التعينات بصفة خاصة ونعت معين وقد علمت سابقا ان تلك الصفات والنعوت الذاتية المسماة بالمهيات عند الحكماء وبالاعيان عند العرفاء متقدمة على الوجودات الخاصة بحسب الذهن تابعة لها بحسب الخارج لكون المفاض والمجعول انما يكون هو الوجود لا المهية فالتخالف بين المهيات بحسب الذات وبين الوجودات بنفس الشدة والضعف والتقدم والتاخر والعلو والدنو وبالجملة الوجود مع وحدة حقيقته الذاتية يظهر في كل شيء بحسبه كالماء الواحد في المواضع المختلفة فمنه عذب فرات ومنه ملح اجاج وكشعاع الشمس الملون بلون الزجاجات مع خلوه بحسب الذات عن الالوان وقال الشيخ صدر الدين القونوي في رسالة له في شرح بعض الاحاديث كل ما كان في ذاته من حيث ذاته عريا عن الاوصاف المختلفة التقييدية وكان في غاية اللطف فان ظهوره وتعينه في حقيقة كل متعين ومرتبة وعالم انما يكون بحسب قابلية الامر المتعين والمرتبة المقتضية تعينه وظهوره انتهى فقد ظهر ان كل ما نسب الى المظاهر والمجالي من الافعال والصفات المخصوصة فهو ثابت لها من وجه ومسلوب عنها من وجه اذ لكل موجود خاص جهة ذات ومهية وجهة وجود وظهور وليس للحق الا افاضة الوجود على المهيات ولله الحمد والشكر على افاضة الخير على الاشياء واذا ثبت كون كل ممكن ذا جهتين مهية ووجود وحيثيتين امكان ذاتي ووجوب غيري وصح اثبات ما ينسب اليه وسلبه عنه لكل منهما بجهة وعلمت ايضا ان جهة الاتفاق والخيرية في الاشياء هو الوجود وجهة التخالف والشرية هي المهيات فقد دريت ان التنزيه والتشبيه في كلام الله وكلام انبيائه عليهم السلام يرجع الى هاتين الجهتين وكلاهما محمول على ظاهرهما بلا نقض وتاويل فالايجاد والافاضة والفعلية والتكميل والتحصيل والبقاء واللطف والرحمة من جنب الله وقدرته والقابلية والقصور والخلل والفتور والفناء والدثور والتجدد والزوال والقهر والغضب من قبل الخلق واستطاعتهم كما نظمه بعض الفرس حيث قال ازان جانب بود ايجاد وتكميل وزين جانب بود هر لحظه تبديل والتفاوت في القوابل والحقايق الامكانية والمهيات انما يحصل لها بوجه من نفس ذواتها وبوجه من الفيض الاقدس المسمى بالقضاء الازلي الذي هو عبارة عن ثبوت الاشياء في علم الله تعالى بالنظام الاليق الافضل من حيث كونها تابعة لاسماء الحق وصفاته التي هي عين ذاته ووجود تلك المهيات في الخارج بافاضة الوجود عليها بحسب اوقاتها المخصوصة واستعداداتها من الحق يسمى عندهم بالفيض المقدس وهو بعينه القدر الخارجي اذ التقدير تابع لعلم الله تعالى

وكلامه في الوجود غير منفك عن ذاته وهذا الاينا في حدوث الاشياء وتجددها وزوال بعضها عند حضور بعض اخر كما سنطلع عليه
ان شاء الله عند معرفة الزمان والدهر والسرمد ونحو نسبة هذه المعاني الى مبدع الكل على وجه مقدس لا يوجب تغيرا لا في ذاته ولا في
صفاته ولا في افعاله من حيث انها افعاله وعند بيان احاطته بالزمانيات والكائنات على الوجه المقدس الشمولي يتبين كيفية تكلمه
مع ملئكته ورسله لا على الوجه الذي يقوله الاشاعرة والحاصل ان النقايص والذمايم في وجودات الممكنات ترجع الى الخصوصيات
المحال والقوابل لا الى الوجود بما هو وجود وبذلك يندفع شبهة الثنوية ويرتفع توهم التناقض بين آيتين كريمتين من كتاب الله العزيز
احديهما قوله تعالى وما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك والاخرى قوله تعالى قل كل من عند الله وما احسن
ما وقع متصلا بهذه الاية ايماء بلطافة هذه المسئلة من قوله فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا وذلك لان مسئلة العلة
والمعلول قد اشكلت على الناس لغموضها وبعد غورها فان المعلولات انما هي اشتات على وجه العلل وفيها هلك من هلك ولامر ما ترى
ان العلماء حيارى فيها فمنهم من ينفي الاسباب ومنهم من يثبتها ولذا قيل ان الناس في هذه المسئلة بين حيارى وجهال فمن استشفى من هذا
الداء العضال والزلقة التي لا يخلص منها الا المخلصون اصبح موحدا لا ينافي توحيده رؤية الاسباب وخلاصة تحقيق هذا المقام ان
لكل شيء كما مر وجها خاصا الى رب الارباب ومسبب الاسباب به يسبحه وينزهه ويمجده والمباشر الذي يشاهد من الاسباب انما هو من اسم من
الاسماء الحسنى الذي هو السبب مظهره ويسبح له بلسان الذاكرية في مرتبته لا من نفس ذاته الكائنة فانها فاسدة فاختلاف الحقايق
في الموجودات يرجع بوجه الى اختلاف الاسماء لكن الشرور والنقايص ترجع الى خصوصيات القوابل واستعداداتها بحسب المصادمات الواقعة
بينها في المراتب المتأخرة عند نزول حقيقة الوجود ولسان جميع الشرايع الحقة ناطق بان وجود كل كمال وخير وسلامة يضاف الى الحق تعالى
ولزوم كل شر وآفة وقصور ولو باعتبار من الاعتبارات يضاف الى الخلق كما في قوله تعالى حكاية عن الخليل على نبينا وعليه السلام واذا مرضت
فهو يشفين فانه عليه صلوات الرحمن اضاف المرض الى نفسه والشفاء الى ربه وفي قوله ايضا ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك
انت الغفور الرحيم اشارة الى ان العذاب للنفوس الجاهلة الشقية ليس من قبل الحق الاول من جهة الانتقام بل لكون العقوبة من نتايج
اعمالها وافعالها ومن لوازم اخلاقها الردية فكانها هي حسنا خطيئتها يوم الاخرة لخطيئة سابقة كمن ادى نهمته الى مرض شديد
وان المغفرة والرضوان من لوازم الوجود الاول ورحمته وافاضة وجوده على الاشياء حسب امكان قوابلها وكما في قول سيدنا محمد صلعم
حيث ذكر في دعائه الخير كله بيديك والشر ليس اليك وفي حديث اخر عنه صلعم فمن وجد خيرا فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن
الا نفسه فقد ظهر ان ليس للحق الا افاضة الوجود واخراج المهيات من العدم الى الكون والتحصيل ومن القوة الى الفعل والتكميل
ومن البطون الى الظهور والله الهادي الى سواء السبيل **فصل** في كيفية كون الممكنات مرايا لظهور الحق فيها ومجالي التجلي
الالهي عليها قد اشير فيما سبق ان جميع المهيات والممكنات مرائي لوجود الحق تعالى ومجالي لحقيقته المقدسة وخاصية كل مرآة بما هي مرآة
ان تحكي صورة ما تجلى فيها الا ان المحسوسات لكثرة قشورها وتراكم جهات النقص والامكان فيها لا يمكن لها حكاية الحق الاول الا في غاية
البعد كما ذكره معلم المشائين ارسطاطاليس في اثولوجيا وهو كتابه المعروف بمعرفة الربوبية وبيان ذلك ان للحق تجليا واحدا على الاشياء و
ظهورا واحدا على الممكنات وهذا الظهور على الاشياء هو بعينه ظهوره الثاني على نفسه في مرتبة الافعال فانه سبحانه لغاية تماميته
وفرط كمال فضل ذاته من ذاته وفاض ذاته لكونه فوق التمام من ذاته وهذا الظهور الثانوي لذاته على نفسه لا يمكن ان يكون مثل ظهوره
الاول لاستحالة المثلين وامتناع كون التابع في مرتبة المتبوع في الكمال الوجودي والشعاع نحو المضيء في النورية فلا محالة نشأ من هذا
الظهور الثانوي الذي هو نزول الوجود الواجبي بعبارة والافاضة بعبارة اخرى والنفس الرحماني في اصطلاح قوم والعلية والتأثير
في لسان قوم اخر والمحبة الافعالية عند اهل الذوق والتجلي على الغير عند بعض الكثرة والتعدد حسب تكثر الاسماء والصفات في نحو العلم
الاجمالي البسيط المقدس فظهرت الذات الاحدية والحقيقة الواجبية في كل واحدة من مرائي المهيات بحسبه لا ان لها بحسب ذاتها
ظهورات متنوعة وتجليات متعددة كما توهمه بعض ولا يلزم انثلام الوحدة الحقة تعالى عنه علوا كبيرا قال الشيخ محي الدين العربي
في الباب الثالث والستين في كتاب الفتوحات المكية اذا ادرك الانسان صورته في المرآة يعلم قطعا انه ادرك صورته بوجه وانه
ما ادرك صورته بوجه لما يراه في غاية الصغر لصغر جرم المرآة او الكبر لعظمه ولا يقدر ان ينكر انه راى صورته ويعلم انه ليس في المرآة
صورته ولا هي بينه وبين المرآة فليس بصادق ولا كاذب في قوله رأى صورته وما رأى صورته فما تلك الصورة المرئية واين محلها وما شأنها

فهي صفة

فهي صفة ثابتة موجودة معدومة معلومة مجهولة اظهر سبحانه هذه الحقيقة لعبده ضربا للمثال ليعلم ويتحقق انه اذا عجز وحار
في درك حقيقة هذا وهو من العالم ولم يحصل علما بحقيقته فهو بخالقها انه اعجز واجهل واشد حيرة اقول وينبه بذلك على
ان تجليات الحق ادق والطف من حقيقة هذا الذي حارت العقول فيه وعجزت في ادراكه الى ان بلغ عجزها ان يقال هل لهذا المدرك
حقيقة ام لا فان العقول لا يلحقه بالعدم الصرف وقد علمت انه ليس بلا شيء ولا بالوجود المحض وقد علمت انه ليس لشيء مباين للمقابل ولا
بالامكان البحت فالحكمة في خلق المرآة والحقيقة الظاهرة فيها هداية العبد الى كيفية سريان نور الحق في الاشياء وتجليه على مرائي المهيات
وظهوره في كل شيء بحسبه فان وجود كل مهية امكانية ليس هو نفس مهيته بحسب المعنى والحقيقة ولا عين الذات الواجبية لقصوره ونقصه
وامكانه ولا مفصولا عنها بالكلية لعدم استقلاله في التحقق كما مضى برهانه ثم انه كما ثبت ان تجليه تعالى على الاشياء تجلي واحد فانه
واحد انما حصل تعدده واختلافه بحسب تعدد المهيات واختلافها في التحقق وتبين انه لا تكرار في التجلي باعتبار مظهر واحد ومنه يستفاد ان
العلم بكل حقيقة لا يكون الا حضورها لا حصول شبح اخر منها لان ظهور شبحها ليس هو بعينه ظهورها والا لزم التكرار وقد نفاه
العرفاء كما قد تبين لك ومن هيهنا ينكشف لذي البصيرة دقيقة اخرى هي انه قد اختلف الحكماء في ان ادراك النفس الانسانية
حقايق الاشياء عند تجردها واتصالها بالمبدأ الفياض اهو على سبيل الرشح او على نهج العكس اي من جهة افاضة صور الاشياء الى
ذاتها او على نهج مشاهدتها في ذات المبدأ الفعال ولكل من المذهبين وجوه ودلائل مذكورة في كتب اهل الفن وعند التحقيق يظهر
على العارف البصير انه لا هذا ولا ذاك بل بان سبب الاتصال التام للنفس بالمبدأ لما كان من جهة فنائها عن ذاتها واندكاك جبل انيتها
وبقائها بالحق واستغراقها في مشاهدة ذاته فيرى الاشياء كما هي عليها في الخارج لا ان ما يرى بها من الحقايق غيرها وغير ما في الاعيان
والا لزم التكرار في التجلي الالهي وهو مما قد ثبت بطلانه ومما نفاه العرفاء والحكماء الرواقيون القائلون بان وجود الاشياء في علمه لا
هو بعينه نحو معلوميتها للحق من الحق لا من الاشياء وان عالمية الحق سبحانه بالاشياء هي بعينها فيضانها عنه باشراق نوره الوجودي
فكل ما ادركه العارف لمكاشفته من صور الحقايق بواسطة اتصاله بعالم القدس يكون حقايق الاشياء على ما هي عليها في الخارج لا
اشباحها ومثالاتها واما الناقص المحجوب فيرى الحق في مرآة الاشياء ويعتقده على حسب ما يراه فيعرفه على صورة معتقده فاذا تجلى
الحق له يوم القيمة في غير الصورة التي يعتقده كذلك ينكره ويتعوذ منه ومن هيهنا ينبعث اختلاف العقايد بين الناس لاختلاف ما يرون
الحق فيها من الاشياء واليه الاشارة في قوله تعالى انا عند ظن عبدي بي فيقبل كل احد منه ما يليق بحاله ويناسبه من التجليات الالهية وينكر
ما لا يعطيه نشأته والسالك الواصل الفاني يشاهد الحق مجردا عن نسبة الخلق اليه فيحجبه ضيق فنائه وقصور ذاته عن الخلق لضيق الفناء
عن كل شيء فكما كان قبل الفناء محجوبا بالخلق عن الحق لضيق وعائه الوجودي فكذلك في ثاني الحال لاجل فنائه عن كل شيء ذاهل عن مراتب الالهية
وتجلياته الذاتية والاسمائية واما الكامل العارف للحق في جميع المظاهر والمجالي الراجع الى التفصيل مستمدا من الاجمال فيشاهد
الحق على وجه اسمائه وصفاته فيرى الخلق بالحق فيسير في ارض الحقايق التي اشرقت بنور ربها فيكون علمه في هذا المقام بالاشياء من جهة
العلم بمبدأ الاشياء ومظهر وجوداتها ومظهر اعيانها الثابتة ومهياتها فيصدق عليه انه يرى الاشياء كما هي في مرآة وجه الكريم الذي
له غيب السموات والارض فثبت انه كما ان الاشياء بوجه مرائي ذات الحق ووجوده فكذلك الحق مرآة حقايق الاشياء لكن مرآتية كل واحد
من المرآتين بوجه غير الاخرى وبيان ذلك ان كل واحدة من المرائي التي هي غير ذات الحق كمرائي مهيات الممكنات لظهور حقيقة الوجود
ومرائي القوى الخيالية الكلية الفلكية التي هي مظاهر عالم المثال والقوة الخيالية الجزئية التي هي مظهر الصور الخيالية والجليدية والماء والبلور
والحديد التي كل منها مظهر للصور المبصرة والحاسة السمعية والذوقية والشمية واللمسية التي هي مظاهر المحسوسات الاربعة انما يكون
مرآتيتها لاجل خلو ذاتها من حيث هي عما هي مظاهر له من الصور والكيفيات التي هي مظاهر لوجودها ومرائي لشهودها لكن لما لم يكن
حيثية مرآتيتها هي بعينها حيثية ذاتها ووجودها لتقيد ذات كل منها بقيد وجودي لم تكن صادقة من كل الوجوه وان لم تكن
كاذبة ايضا من كل الوجوه فانت اذا نظرت الى خصوص ذات المرآة وكونها من حديد او زجاج مثلا يحجبك ذلك عن ملاحظة تلك
الصورة التي فيها ولا يكون هي عند ذلك مظهرا لها لتقيدها وحصرها واذا قطعت النظر عن الحديد او الزجاج ولم تنظر اليه نظرا
استقلاليا بل نظرا ارتباطيا تعلقيا فعند ذلك تنظر الى الصورة المقابلة وتلك الخصوصية حكمها باق وان لم يكن ملتفتا
اليها فلاجل ذلك لم يكن المشهود بعينه وجود ذلك المرئي في نفسه فيصير خصوصية المرآة حجابا عن وجوده الحقيقي على حسب تلك الخصوصية

ولهذا اختلف المرئي صغرا وكبرا واستقامة واعوجاجا وظهورا وخفاء لاجل اختلاف خصوصيات المراة تحدبا وتقعيرا وصفاء وكدورة وان لم تكن ملحوظة وكذا حكم باقي المرائي الامكانية واما الحق سبحانه فلكون ذاته ذاتا فياضة يفيض عنه صور الاشياء ومعقوليتها يكون ذاته مظهرا يظهر به الاشياء على الوجه الذي هي عليه وبيان ذلك ان ذاته بذاته من غير حيثية اخرى مبدأ للاشياء فكل شهود ذاته مبدأ شهود الاشياء لان العلم التام بالعلة التامة يوجب العلم التام بالمعلول وكما ان شهود ذاته ليس ولا يمكن الا نفس ذاته بل ذاته وشهود ذاته شيء واحد بعينه بلا اختلاف جهتين ولا تعدد حيثيتين وهما العلتان لوجود الخلق وشهودهم فكذا شهود ذوات الخلق لا يتصور الا بعين وجودها اذ العلتان واحدة بلا مغايرة فكذا المعلولان واحد بلا تعدد فكما ان وجود الاشياء على ما هي عليها من توابع وجود الحق سبحانه فكذا معقوليتها وشهودها على ما هي عليها من توابع معقولية الحق ومشهوديته فثبت وتحقق ان ذاته تم من حيث ذاته مرآة يدرك بها صور الاشياء الكلية والجزئية على ما هي عليه في نفس الامر بلا شوب غلط وكذب بخلاف مرائي الممكنات **تفريع** قد علم بما ذكر انه لا يمكن معرفة شيء من الاشياء الا بمعرفة مبدعه وخالقه كما مر ذكره سابقا اذ وجود كل شيء ليس الا نحوا واحدا لا يحصل الا من جهة واحدة لما علمت من امتناع تكرر شيء واحد وانتفاء الاثنينية في تجلي الحق وانكشف صحة قول الحكماء ان العلم اليقيني باشياء ذوات الاسباب لا يحصل الا من جهة العلم باسبابها فحقق هذا المقام ان كنت من ذوي الاقدام **تعقيب** قد وضح لديك مما ذكر كيفية ما نوع سمعت في الفلسفة العامة ان العلم بالعلة المعينة يوجب العلم بالمعلول المعين واما العلم بالمعلول المعين فلا يوجب الا العلم بالعلة المطلقة لا بخصوصيتها والسر في ذلك ليس ما هو مذكور في الكتب المشهورة من ان العلة بخصوصها تقتضي المعلول بخصوصه واما المعلول بخصوصه فلا يستدعي الا علة مطلقة لانه مجرد دعوى بلا بينة وبرهان بل السر فيه ان المعلول كما حققناه ليس الا نحوا خاصا من تعينات العلة ومرتبة معينة من تجلياته فمن عرف حقيقة العلة عرف شئونها واطوارها بخلاف من عرف المعلول فانه ما عرف علته الا بهذا النحو الخاص كمن يرى وجه الانسان في واحدة من المرائي المختلفة صغرا وكبرا تحدبا وتقعيرا واستقامة واعوجاجا وقد حقق الشيخ الجليل محي الدين الاعرابي هذا المطلب تحقيقا بالغا حيث ذكر في الفص الشيثي من فصوص الحكم عند تقسيم العطايا الى الذاتية والاسمائية بهذه العبارة ان التجلي من الذات لا يكون ابدا الا بصورة استعداد المتجلى له غير ذلك لا يكون فاذا المتجلى له ما راى سوى صورته في مرآة الحق وما راى الحق ولا يمكن ان يراه مع علمه انه ما راى صورته الا فيه كالمراة في الشاهد اذا رايت الصور فيها لا تراها مع علمك انك ما رايت الصور او صورتك الا فيها ثم قال واذا ذقت هذا ذقت الغاية التي ليس فوقها غاية في حق المخلوق فلا تطمع ولا تتعب نفسك في ان ترقى اعلى من هذا الدرج فما هو ثم اصلا وما بعده الا العدم المحض فهو مرآتك في رؤيتك نفسك وانت مرآته في رؤيته اسمائه وظهور احكامها وليست سوى عينه انتهى **تعقيب اخر** ثم انكشف لك مما تلونا عليك ان اختلاف المذاهب بين الناس وتخالفهم في باب معرفة الحق يرجع الى اختلاف انحاء مشاهداتهم لتجليات الحق والرد والانكار منهم يؤل الى غلبة احكام بعض المواطن على بعضهم دون بعض واحتجاب بعض المجالي عن واحد دون آخر فاذا تجلى الحق بالصفات السلبية للعقول القادسة يقبلونه تلك العقول ويسبحونه عن شوائب التشبيه والنقص ويمجدونه عن لوازم التجسم والتكثر فهكذا حال كل من كان من جملة العقول المنزهة المستبحة كبعض الحكماء وينكره كل من لم يكن من المجردين كالوهم والخيال والنفوس المنطبعة وقواها وهكذا حال من كان في درجة تلك القوى الادراكية بحسب ما يكون الغالب فيه كاكثر الظاهريين والمشبهين اذ ليس من شانهم ادراك الحق الاول الا في مقام التشبيه والتجسيم واذا تجلى بالصفات الثبوتية فيقبله القلوب والنفوس الناطقة لانها مشبهة من حيث تعلقها بالاجسام ومنزهة من حيث تجرد جوهرها وينكره العقول المجردة الصرفة لعدم اعطاء نشاتها الا رتبة البعد عن عالم التجسيم والتحاشي عنه فيقبل كل نشاة من النشآت العقلية والنفسية والوهمية من التجليات الالهية ما يناسبها ويليق بحالها وينكر ما يخالفها ولم يكن يعطيه شانها وذلك لان كل احد لا يشاهد الحق الا بتوسط وجوده الخاص ولا يعرفه الا بوسيلة هويته الخاصة ولا يظهر له من الحق الا ما يتجلى في مرآة ذاته المخصوصة فكل قوة من القوى المحجوبة عن الحق بنفسها لا ترى افضل من ذاتها كالملائكة التي نازعت في حق آدم وكالعقل والوهم فان كلا منهما يدعي السلطنة على غيره ولا بد له فالعقل يدعي انه محيط بادراك الحقائق بحسب قوته النظرية وليس كذلك لانه بحسب قوته الفكرية لا يدرك الا المفهومات الذهنية ولوازم الهويات الوجودية دون خصائصها الخارجية وغاية عرفانه ما دام في مقام الفكر والنظر العلم الجملي بان له ربا منزها عن النقائص والصفات الكونية وهو محجوب عن شهود الحق ومشاهدة تجلياته الذاتية وظهوراته التفصيلية ونفوذ نوره في اقطار العوالم

وكذا الوهم يدعي السلطنة ويكذب العقل في كل ما هو خارج عن طوره من اجل ادراكه المعاني المتعلقة بالجزئيات فلكل من القوى نصيب من الشيطنة وكذلك لكل واحد من اشخاص الناس ما سوى الانسان الكامل حصة من الشرك الخفي والجلي لكونه يعبد اسما من اسماء الله ولا يعبد الله بجميع الاسماء كما اشار اليه في قوله سبحانه ومن الناس من يعبد الله على حرف فان اصابه خير اطمان به وان اصابته فتنة انقلب على وجهه واما الانسان الكامل فهو الذي يقبل الحق ويهتدي بنوره في جميع تجلياته ويعبده بحسب جميع اسمائه فهو عبد الله في الحقيقة ولهذا سمي بهذا الاسم اكمل افراد نوع الانسان لانه قد شاهد الحق الاول في جميع المظاهر الامرية والخلقية من غير تطرق تكثر لا في الذات ولا في التجلي ايضا لما مر من ان تجليه تعم حقيقة واحدة والتكثر باعتبار تعدد شئونه وحيثياته المسماة بالمهيات والاعيان الثابتة التي لا وجود لها في ذاتها ولا يتعلق بها جعل وتاثير بل لها مع انحاء الوجودات التي هي اظلال للنور الاحدي ورشحات للوجود القيومي ضرب من الاتحاد فيصير احكامها وحمولات عليها فالكاملون علموا الحقائق علما لا يتطرق عليه ريب وشك فهم عباد الرحمن الذين يمشون على ارض الحقائق هونا واذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما وهم العقول الضعيفة القاصرة العاجزة عن ادراك التجليات الالهية في كل موطن ومقام واما النفوس الابية الطاغية فهي غير معظمة لشعائر الله فهم في الحقيقة في جحيم البعد ومضيق الحرمان عن ادراك الحقائق والانوار الالهية اذ لا يقبلون الا ما اعطت ذواتهم وقيل فيهم انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم اي جهنم الحرمان عن ملاحظة تجليات الحق وافاضاته لانهم حيث اشتبه عليهم الوجودات التي هي نفس فيضان الحق وانحاء تجلياته بلوازمها المهيات التي هي امور براسها واصنام بحيالها فعبدوها ونسبوا الوجود والايجاد في المراتب المتاخرة اليها ولم يعبدوا الحق الاول في جميع المراتب وبحسب كل الاسماء لانهم لو يعلموا ان الحق هو المتجلي في كل شيء مع انه المتعالي عن كل شيء فسبحان من تنزه عن الفحشاء وسبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء **ذكر اجمالي** انظر ايها السالك طريق الحق ماذا ترى من الوحدة والكثرة جمعا وفرادى فان كنت ترى جهة الوحدة فقط فانت مع الحق وحده لارتفاع الكثرة اللازمة عن الخلق وان كنت ترى الكثرة فقط فانت مع الخلق وحده وان كنت ترى الوحدة في الكثرة محتجبة والكثرة في الوحدة مستهلكة فقد جمعت بين الكمالين وفزت بمقام الحسنيين والحمد لله ذي العظمة والكبرياء وله الاسماء الحسنى **فصل** في ذكر نمط آخر من البرهان على ان واجب الوجود فرداني الذات تام الحقيقة لا يخرج من حقيقته شيء من الاشياء اعلم ان واجب الوجود بسيط الحقيقة غاية البساطة وكل بسيط الحقيقة كذلك فهو كل الاشياء فواجب الوجود كل الاشياء لا يخرج عنه شيء من الاشياء وبرهانه على الاجمال انه لو خرج عن هويته حقيقة شيء لكان ذاته بذاته مصداق سلب ذلك الشيء والا لصدق سلب سلب ذلك الشيء اذ لا مخرج عن النقيضين وسلب السلب مساوق للثبوت فيكون ذلك الشيء ثابتا غير مسلوب عنه وقد فرضناه مسلوبا عنه هف واذا صدق سلب ذلك الشيء عليه كانت ذاته متحصلة القوام من حقيقة شيء ولا حقيقة شيء فيكون فيه تركيب ولو بحسب العقل بضرب من التحليل وقد فرضناه بسيطا هف وتفصيله انه اذا قلنا ان الانسان ليس بفرس فسلب الفرسية عنه لا بد وان يكون من حيثية اخرى غير حيثية الانسانية فانه من حيث هو انسان انسان لا غير وليس من حيث هو انسان لا فرسا والا لكان المعقول من الانسان بعينه هو المعقول من اللافرس ولزم من تعقل الانسانية تعقل اللافرسية اذ ليست سلبا محضا بل سلب نحو خاص من الوجود وليس كذلك فانا كثيرا ما نعقل مهية الانسان وحقيقته مع الغفلة عن معنى اللافرسية ومع ذلك يصدق على حقيقة الانسان انها لا فرس في الواقع وان لم يكن هذا الصدق عليها من جهة معنى الانسان بما هو معنى الانسان فان الانسان ليس من حيث هو انسان شيئا من الاشياء غير الانسان وكذا كل مهية من المهيات ليست من حيث هي هي الا هي ولكن في الواقع غير خال عن طرفي النقيض بحسب كل شيء من الاشياء غير نفسها فالانسان في نفس الامر اما فرس او ليس بفرس وهو اما فلك او غير فلك وكذا الفلك اما انسان او غير انسان وهكذا في جميع الاشياء المعينة فاذا لم يصدق على كل منهما ثبوت ما هو مباين له يصدق عليه سلب ذلك المباين فيصدق على ذات الانسان مثلا في الواقع سلب الفرس فيكون ذاته مركبة من حيثية الانسانية وحيثية اللافرسية وغيرهما من سلوب الاشياء فكل مصداق لايجاب سلب محمول عنه عليه لا بد وان يكون مركب الحقيقة اذ لك ان تحضر صورته في الذهن وصورة ذلك المحمول مواطاة او اشتقاقا فتقايس بينهما وتسلب احدهما عن الآخر فما به الشيء هو هو غير ما يصدق عليه انه ليس هو فاذا قلت زيد ليس بكاتب فلا يكون صورة زيد بما هي صورة زيد ليس بكاتب والا لكان زيد من حيث هو زيد عدميا بحتا بل لا بد وان يكون موضوع هذه القضية اي قولنا زيد ليس بكاتب مركبا من صورة زيد وامر آخر عدمي يكون به مسلوبا عنه الكتابة

من قوة او استعداد او امكان او نقص او قصور واما الفعل المطلق بحيث لا يكون فيه قوة والكمال المحض ما لا يكون فيه استعداد والوجود البحت والتمام الصرف ما لا يكون معه امكان او نقص او توقع فالوجود المطلق ما لا يكون فيه شائبة عدم الا ان يكون مركبا من فعل و قوة وكمال ونقص ولو بحسب التحليل العقلي بنحو من اللحاظ الذهني وواجب الوجود لما كان مجرد الوجود القائم بذاته من غير شائبة كثرة و امكان اصلا فلا يسلب عنه شئ من الاشياء الا سلب السلوب والاعدام والنقايص والامكانات لانها امور عدمية وسلب العدم تحصيل الوجود فهو تمام كل شئ وكمال كل ناقص وجابر كل قصور وآفة وشين فالمسلوب عنه وبه ليس الا نقايص الاشياء وقصوراتها وشرورها لا انه خير به الخيرات وتمام الوجودات وتمام الشئ احق بذلك الشئ واكد له من نفسه واليه الاشارة في قوله تعالى وما رميت اذ رميت و لكن الله رمى وقوله تعالى هو معكم اينما كنتم وقوله تعالى هو الاول والآخر والظاهر وهو بكل شئ عليم

فصل في ان الامكان وان كان متقدما على الوجود كما مر وكذا القوة وان كانت متقدمة على الفعل بالزمان فشئ منهما ليس من الاسباب الذاتية للوجود فنقول اولا الامكان امر عدمي كما مر والامور العدمية غير صالحة للسببية والتاثير فلا يصلح الامكان لان يكون سببا ولا جزء من السبب وذلك لان سبب الشئ ما يفيد ثبوت شئ والمفيد للثبوت لا بد وان يكون له تعين وخصوصية باعتبارها يتميز بسببية شئ عن غيره والا لكونه سببا ليس اولى من كون غيره سببا وكل ما لم يكن له في ذاته تعين وخصوصية فهو ثابت فاذن كل سبب فهو ثابت و بعكس النقيض كل ما ليس بثابت فانه لا يكون سببا وبهذا البيان يتبين انه لا يمكن ان يكون جزء سبب لان جزء السبب سبب لسببية السبب ونعود الى ما ذكرنا اولا فاعتبار الامكان ولا اعتباره واحد كسائر السلوب لغير المتناهية وان كانت لا لذات المؤثر الجهة الثابتة ان الامكانات في الممكنات اما ان يكون تباينها في العدد فقط او هي متباينة في الماهية فان كان تباينها بالعدد فقط استحال ان يكون امكان شئ علة لوجود شئ لتساوي افراد طبيعة واحدة في الاحكام الثابتة لبعضها الذاتية فلا يكون استناد التاثير الى بعض الامكانات اولى من اسناده الى غير ذلك البعض فيلزم ان يصدر من كل واحد من الامكانات مثل ذلك الممكن مثلا اذا جعلنا امكان وجود الفاعل علة لوجود الفلك وجب ان يصدر من امكان كل موجود فلك وان لا ينتهي الافلاك بل يصدر من كل فلك فلك الى لا نهاية واما الشق الثاني فهو باطل في نفسه لانه مقابل للوجوب وهو معنى واحد ونقيض الواحد واحد ولانه يصح تقسيمه الى امكان الجوهر وامكان العرض ثم امكان الجوهر يصح تقسيمه الى امكان الجسم وامكان غير الجسم ومورد القسمة لا بد ان يكون مشتركا ولان المعقول من الامكان في جميع الافراد امر واحد والاختلاف وقع في امور خارجة عن مفهومه وهذا يوجب كونه ماهية نوعية لا يختلف الا بالخارجيات ولانه امر عدمي كما مر والاعدام لا تمايز بينها بالذات فثبت بالبرهان القاطع ان الامكان غير مؤثر في وجود شئ سواء كان في وجود موضوعه او في وجود امر مغاير لموضوعه برهان آخر لو كان الامكان مؤثرا في شئ لكان مؤثريته اما بمشاركة من موضوعه او لا فان لم يكن بمشاركة الموضوع فذلك ممتنع لان البرهان قام على ان ما كان غنيا في فعله كان غنيا في ذاته عن ذلك الشئ فاذا كان كذلك كان الامكان جوهرا مفارقا هف وان كانت مؤثريته بمشاركة من موضوعه فيكون الامكان جزءا من المؤثر وجزء المؤثر مؤثر في مؤثرية ذلك المؤثر فذلك التاثير ايضا اما ان يكون بمشاركة الموضوع او لا بمشاركته والثاني محال كما مر والاول مستلزم لان يكون ذلك الامكان جزءا من هذا المؤثر في المؤثرية وننقل الكلام اليه وهكذا الى غير النهاية وهو محال بلا شبهة لانه تسلسل في العلل المترتبة المجتمعة فان قلت فكيف ذهب الحكماء الى ان امكان العقل الاول مبدأ صدور الفلك وامكانات العقول مبادي الاجسام الفلكية فانتهضت الفرصة لاعداء الحكماء من ذلك حتى قال بعضهم في مثل هذا المقام فظهر ان الذي يزعم ان امكان العقل الاول علة للفلك الاقصى ووجوبه للعقل الثاني هذيان لا يليق بالعوام فضلا عمن يدعي التحقيق اقول معنى تاثير الامكان في شئ يرجع الى مثل قولهم عدم العلة علة لعدم المعلول وكما ان ذلك القول ليس معناه ان للعدم تاثيرا في الواقع بل انه متى عدمت العلة لم يوجد المعلول فكذلك مرادهم من كون الامكان سببا للفلك ان العقل لكون وجوده موصوفا بنقص امكاني لا يصدر عنه ما يصدر الا امرا ناقص الوجود كالجسم فبالحقيقة الوجود سبب الوجود والعدم سبب العدم بالمعنى الذي اومأنا اليه فلم يلزم كون العدمي سببا للامر الوجودي بالذات بل على هذا الوجه اي بالعرض وكذا الكلام في امكان الماهية وفي الامكانات الاستعدادية فانها ليست مؤثرة في وجودات الاشياء مبدعة كانت او كائنة اما كون الامكان غير مؤثر في شئ فقد مضى بيانه واما كون القوى الاستعدادية غير مؤثرة في شئ فلان تاثيرها ان كان بلا شركة المادة الجسمانية كانت مستغنية في تاثيرها عن المادة فتكون مجردة الوجود عن المادة لما سبق ان الغني في الفاعلية

عن شئ

عن شئ غني في الوجود عنه لان الموجود بها جزء من الموجدية والمفروض خلافه وهذا محال وان كانت المادة شريكة لها في التاثير وشان المادة القبول والانفعال لا التاثير والايجاب والشئ الواحد لا يمكن ان يكون له نسبة الى شئ بالوجوب والامكان فالمادة تستحيل ان تكون فاعلة و لا شريكة للفاعل فالقوى الجسمانية على الاطلاق فضلا عن الاستعدادية يمتنع ان تكون مؤثرة في الوجود واما معنى كون امكان الماهية سببا لوجودها فمعناه ان كلا من الوجوب والامتناع يخرج الشئ عن ان يكون قابلا للتاثير والتوقف والامكان لا يخرجه عن قابلية التاثير ولا يمنعه عن ذلك فمرجع الامكان زوال المانع عن الفاعلية والتاثير في شئ فالامكان مصحح لكون الماهية قابلة للوجود والعدم بهذا المعنى واما معنى كون الاستعدادات والامكانات القريبة والبعيدة اسبابا للوجود وهو ان في عالم الاستعدادات توجد صور متضادة متفاسدة وتلبس المادة ببعضها يمنع عن وجود بعض آخر وقبول المادة اياه وهذا المنع في بعضها اقوى وفي بعضها اضعف فكون الماء مصورة بالمائية يبعدها عن قبول صورة النارية وكونها هواء يقربها من قبول النارية ثم كلما كانت صورتها الهوائية اشد سخونة كانت مناسبتها للنارية اقوى وهكذا الى ان يصير بحيث يستوي نسبتها الى الطرفين اي الهوائية والنارية فيكون فيها امكان لهما فاذا اشتدت السخونة بحيث يزيد سخونتها عن سخونة الهواء صار استعدادها لقبول النارية اقوى من استعدادها لقبول الهوائية ثم قبلت النارية فصارت نارا صرفا فالامكان الاستعدادي مرجعه زوال المانع والضد اما بالكلية وهو القوة القريبة او بالبعض وهو القوة البعيدة الا ترى ان المزاج مع انه كيفية وجودية من باب الملموسات يقال له انه استعداد لوجود الصورة الحيوانية او النباتية او الجمادية اي امكان لها وذلك لان تضاد الصور بكيفياتها الصرفة مانع عن قبول صورة كاملة فكلما زال صرافة كيفياتها وانهدم جانب تضادها كان قوة قبول المادة لكمال آخر اقوى حتى اذا تم استعدادها للكمال الاقصى وهو يصير ذاتها بحيث كانها زالت عنها تلك المتضادات فقبلت من الكمال ما قبلها المادة الفلكية الخالية عن الصور والهيئات المتضادة اعني النفس الناطقة لان المبدأ الاعلى فياض دائما والمادة قد زال عنها المانع فقبلت لا محالة فالامكانات القريبة والبعيدة مصححات للقابلية لان معناها يحصل عند ارتفاع الموانع وزوال الاضداد فقد ثبت وتحقق ان الامكانات والقوى وكذا الاعدام كلها ليست مؤثرات في وجود شئ من الاشياء اصلا وانما هي معدات لصلوح القوابل والمواد كما علمت فان كل كائن في عالمنا هذا لا بد من سبق العدم عليه وجعله من الاسباب معناه تخلية المادة عن الصورة السابقة ليمكن قبولها اللاحقة وكذا الامور التدريجية لذاتها كالزمان والحركة وما يستلزمهما لا بد في حدوث كل من افرادها من زوال ما وجد منها بالفعل وكذا حكم المتصلات القارة والتعليميات في ان حضور كل جزء او جزئي منها في مكان يستلزم زوال الآخر وغيبته عن ذلك المكان لنقص وجودها عن قبول الاشتمال

فصل في ان القوى الجسمانية لا تفعل ما تفعل الا بمشاركة الوضع لما ثبت وتحقق ان المفتقر في وجوده الى شئ مفتقر اليه في فعله فقد ثبت هذا المطلب بالقوة القريبة من الفعل وذلك لان المادة وجودها وجود وضعي وكذا كل ما يتقوم وجوده بالمادة يكون وجوده وجود امر ذي وضع ولو بالتبع فيكون فاعليته ايضا بالجسم الوضعي اعني فاعلية ذات وضع ولو بالتبع فما لا وضع لفاعل جسماني بالقياس اليه لم يفعل فيه وان اردت زيادة شرح فنقول كل قوة يقتضي اثرا وفعلا فلا يخلو اما ان يكون تاثيرها مختصا بمحل معين حتى يكون تاثيرها في غير ذلك المحل مترتبا على تاثيرها في ذلك المحل حتى يكون كلما هو اقرب اليه كان اولى بقبول ذلك الاثر واما ان لا يكون كذلك فلا يكون تاثيرها في محل مترتبا على تاثيرها في محل آخر مثال الاول القوة القوة النارية فان تاثيرها مختلف بحسب القرب والبعد لما اثرت فيه بالقياس الى محلها فكلما كان اقرب اليه كان وصول السخونة اليه اشد واقدم فالقوة متى كانت كذلك نعلم ان لها تعلقا بذلك الجسم اما لاحتياجها في ذاتها الى ذلك الجسم مثل القوة النارية واما لاحتياجها في فاعليتها اليه لا في ذاتها مثل النفوس فعند ذلك صح القول بانها تفعل بمشاركة الوضع واما القوة التي لا يتوقف تاثيرها في فعلها الا على كون ذلك الفعل ممكن الحدوث في ذاته ويكون افاضته غير مختصة بشئ دون شئ من الاجسام وجب ان لا يكون لتلك القوة تعلق بشئ من المواد لا في فعلها ولا في ذاتها بل كانت غنية عن الاجسام من كل الوجوه فيكون من المفارقات العقلية وعند هذا التحقيق يظهر ان القوى الجسمانية يمتنع ان يكون لها تاثير في وجود المجردات ولا في صفاتها لان القرب والبعد مع ما لا حيز له ولا وضع ممتنع واذا ثبت هذا ثبت ان القوة الجسمانية لا تاثير لها في وجود الهيولى والصورة المقومة فلا يكون لها تاثير في وجود شئ من الاجسام وليس لقائل ان يقول فكما لا تاثير للجسماني في المجرد لانه لا وضع له بالنسبة اليه فكذلك يجب ان لا انفعال ولا تاثير للجسماني عن المجردات اذ لا وضع له بالنسبة اليها فوجب ان لا ينتسب الاجرام في وجودها الى شئ من المفارقات لانا نقول يكفي في تحقق تاثير المجرد في

فى شئ كون الاثر فى ذاته ممكنا فبين تحقق الامكان الذاتى فاض الاثر عنه سواء كان الاثر فى نفسه ذا وضع اولا واما موثرية القوة الجسمانية
فلا يكفى فى تحققها كون الاثر ممكنا فقط بل وان يكون محل الاثر له نسبة وضعية من محل القوة الجسمانية وذلك مستحيل على المفارق والمادة
اذا حدثت فيها صورة او كالنفس الجوهر المفارق كانت هى المنفعلة بنفسها الا المتوسطة بين المنفعل وبين غيره وهناك لم تكن المادة هى
الفاعلة بل المتوسطة وبين المعنيين فرق فان دجت وقلنا البدن حدوث البدن عندهم علة لحدوث النفس وهى من المجردات ولا وضع
للمبدا بالنسبة اليه قلت انك ستعرف كيفية حدوث النفس وان علة حدوثها امر مفارق والبدن حامل امكانها بوجه كما سيجئ بيانه
فهو شرط على وجه لفيضانها عن العلة لا انه مؤثر فى ذلك وهكذا حال كل محل لما يحل فيه وكذا كل قوة حالة فى محل فانها غير مؤثرة فيه
بل هى شرط لقبوله ما يقبل من لوازم تلك القوة كما سيعود ذكره اذ لا وضع لكل من المحل والحال بالقياس الى صاحبه **فصل**
فى ان الوجود وحده يصلح للعلية والمعلولية اما الاول فلان غير الوجود لا يكون ذاته مع قطع النظر عن وجوده الا شيئا بسيطا وبالنسبة
اليه الوجود والعدم فلا يكون فى ذاته بحسب ذاته موجودا فذاته بذاته لا يصلح لان يكون علة لوجود شئ اصلا لا لوجود ذاته ولا لوجود شئ
اخر فكل ما هو سبب لشئ فلا بد ان يكون لوجوده تاثير فى وجود ذلك الشئ فالوجود صالح للمؤثرية فلو فرض مجردا عن الماهية لكان اولى
بالتاثير لان الماهية ليست شانها الا الامكان والحاجة وقد علمت ان لا تاثير للعدميات فى شئ كما ان القوة المادية لو فرضت مجردة عنها
لكانت اولى بالتاثير لخلوصها عن شوائب النقايص والاعدام على ان ذلك مطلب اخر والذى نحن فيه ان الوجود صالح للعلية مطلقا واما
الشك الذى اورده الامام الرازى وهو ان الوجودات اما ان يكون متشابهة فى تمام الحد فقط او هى متباينة فى الماهية فان كان الاول فالمحال
ان يكون وجود شئ علة لوجود شئ اخر اذ لا اولوية فى تقدم بعض افراد طبيعة واحدة على بعض بالذات لانهما متساويان فى الاقدام فى ذلك
وان كان الثانى فهو مستحيل لان الوجود ينقسم الى وجود جوهر ووجود عرض ووجود الجوهر ينقسم الى وجود الجسم ووجود غير الجسم ووجود
العرض ينقسم الى وجودات الاجناس العرضية ومورد التقسيم يجب ان يكون معنى واحدا ولان المعقول من الوجود امر بديهى وهذا الامر
المعقول قدر مشترك بين الوجودات والاختلافات انما تقع فى امور خارجة عن هذا المفهوم فهو غير داخل فى الوجود بل خارج ولان الوجودات
ان كانت مخالفة الماهيات كانت مركبة من جنس وفصل فيلزم ان يكون وجود المعلول الاول مركبا فلزم ان يصدر عن العلة الواحدة
اكثر من معلول واحد وهو عندهم باطل فاقول ان الاصول السالفة تكفى مؤنة ابطال مثل هذه الانظار الواهية وقد سبق
ان حقيقة الوجود امر واحد بسيط لكنه مشكك بالاشدية والاضعفية والتقدم والتاخر واما كون الوجود صالحا للمعلولية فلان
المهيات غير صالحة للمجعولية بذاتها فالذى يصلح لها اما نفس الوجود او اتصاف الماهية بالوجود لكن الاتصاف كما علمت من المراتب
اللاحقة بالماهية وهو متفرع على وجود الماهية الموصوفة وقد بينا كيفية هذا الاتصاف فبقى ان المجعول بالذات ليس الا الوجود
اعترض الامام الرازى ههنا بان الوجود ماهية واحدة فلو كان تاثير العلة فيه لكانت علية صالحة لكل معلول بيانه ان الماء اذا
سخن بعد ان لم يكن سخنا فتلك السخونة ماهية من الماهيات وحقيقتها فى الوجود الفايض عليها من المبادى المفارقة اما ان يتوقف
على شرط او لا يتوقف فان لم يتوقف لزم دوام وجودها لان الماهية قابلة والفاعل فياض ابدا فوجب دوام الفيض وان توقفت على شرط
فالموقوف على ذلك الشرط وجود السخونة او ماهيتها والاول باطل لان ملاقات الماء شرط للبرودة ووجود البرودة مساو لوجود السخونة
فليكن ملاقاته شرطا لوجود السخونة ايضا لان ما كان شرطا لشئ كان شرطا لامثاله ولو كان كذلك لوجب حصول السخونة عند ملاقاة
الماء لان الماهية قابلة والفاعل فياض والشرط حاصل فيجب حصول المعلول ويلزم من ذلك حصول كل شئ عند حصول كل شئ فلا
اختصاص لشئ من الحوادث لشرط وعلة وكل ذلك باطل بديهة الحس واما الثانى وهو ان يكون الماهية هى الموقوفة على الشرط فهو يستلزم
المط فان الماهية اذا توقفت بنفسها على شرط كانت متوقفة على الغير وكل ما يتوقف على غيره يستدعى سببا وعلة ولا محالة ينتهى الى
واجب الوجود فظهر ان الماهيات مجعولة بانفسها لا بوجودها فقط انتهى كلامه اقول قد علمت فساده لان مبناه على ان الوجود ماهية
واحدة مقولة على افرادها بالتواطؤ لا بالتشكيك ومع ذلك يلزم عليه ان لا تاثير لوجوده تعالى فى شئ من الاشياء لان وجوده يساوى
لوجود الممكنات عنده كما صرح به مرارا فكل ما يصدر عن وجوده يجوز ان يصدر عن وجود غيره فلا اختصاص له فى تاثير شئ والمؤثر فى
شئ لا بد وان يكون له اختصاص بالتاثير والا لكان وجوده كعدمه وكل ما كان وجوده كعدمه فى حصول شئ لم يكن علة له فلم يكن
وجود البارى سببا لشئ تعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم ذكرنا انا بينا فيما مضى انه فرق بين اعتبار وجود السواد مثلا من حيث هو وجود

الوجود وبين اعتبار موصوفية ماهية السواد بالوجود وبينا ان الوجود يمتنع ان يعرض له الحاجة من تلك الجهة بل اذا نسبنا ماهية الشئ
الى وجوده فح يعرض له الامكان وبسببه يعرض له الحاجة فلا جرم المحتاج هو الماهية فى وجودها لا ان المحتاج هو نفس الوجود واما
ما قيل ان الماهيات غير معلولة فقد ذكرنا فيما مضى تاويله اقول ان هذا الفاضل ومن كان فى طبقته زعموا ان المعلول فى ذاته لا بد
ان يكون له هوية قبل التاثير وعرض له حاجة زائدة على ذاته ثم افاد العلة وجوده وليست هذه المعانى متحققة للوجود من حيث كونه
وجودا بل للماهية لان نسبتها الى وجودها نسبة القابل الى المقبول والمادة الى الصورة فى ظرف التحليل فلهذا حكموا بان اثر العلة
هو اتصاف الماهية بالوجود لا الوجود ولم يفقهوا انه لولا الوجود فمن اين ثبات الماهية حتى اتصفت اولا بالامكان وثانيا بالحاجة
وثالثا بالوجوب ورابعا بالوجود وقد بينا كيفية هذه الاتصافات فلا حاجة الى ان نعيدها وقد علمت ايضا معنى الافتقار فى نفس
الوجودات وانها افتقار وجود الجاعل من نفس الماهيات اليه وعلمت معنى الحدوث الذاتى للوجود والذى ذكره فيما قيل فى معنى كون الماهيات
غير مجعولة ان المجعولية ليست مفهومها وذلك كما يقال فى مباحث الماهية ان عوارض الماهية غير ثابتة لها اذا اخذت من حيث هى هى
اى من هذه الحيثية ليست ثابتة لها لا انها لا يثبت هى للماهية فى الواقع فالماهية مجعولة بمعنى ان المجعولية ثابتة لها وغير مجعولة بمعنى
ان المجعولية ليست عين ذاتها اقول هذا مراده من التاويل وقد علمت من طريقتنا ان الاول من المعنيين يؤدى الى الثانى كما بيناه
فصل فى انه لا يشترط فى الفعل تقدم العدم عليه هذا البحث كالذى فى الفصل السابق وان كان لائقا بان يذكر فى مباحث
العلة والمعلول لكنه يناسب ايضا المباحث التقدم والتاخر وما يتلوها فنقول ان لهذا المطلب حيث تعصبت طائفة من الجدليين
فيه لا بد من مزيد تاكيد وتقوية فلنذكر فيه براهين كثيرة الاول ان العالم اما ان يكون ممكن الوجود دائما او لم يكن امكانه دائما
الثانى بط وذلك لان امكانه ان لم يكن دائما لزم كونه ممتنعا بالذات لاستحالة كونه واجب الوجود لذاته والممتنع لذاته لا ينقلب ممكنا
ولان صيرورته ممكن الوجود اما ان يكون لما هو هو فيلزم ان يكون ممكنا ازلا وابدا او لامر خارج وذلك الخارج ان كان دائم الهوية
فيكون الامكان دائما او غير دائم فالكلام فيه كالكلام فى الاول ولان الامتناع الازلى ان كان لما هو هو امتنع ارتفاعه لان لوازم
الماهيات يستحيل ارتفاعها وان كان امتناعه لا لما هو هو فهو لامر منفصل وذلك المنفصل ان كان ازليا واجب الثبوت فيلزم امتناع
ارتفاع اثره وان لم يكن واجب الثبوت فالكلام فيه كالكلام فى الاول حتى ينتهى بالاخرة الى واجب لذاته ولزم امتناع ارتفاعه فان
قيل ذلك الامتناع وان استند الى واجب الوجود لكن تاثيره فى ذلك الامتناع يتوقف على شرط فاذا زال الشرط زال ذلك التاثير فهو
ذلك الشرط ان كان واجبا لذاته امتنع ارتفاعه فامتنع ارتفاع الامتناع وان لم يكن واجبا عاد الكلام ولا يتسلسل بل ينتهى الى موجود
واجب الوجود لذاته فثبت انه لا يمكن دعوى امتناع حصول الممكنات فى الازل وههنا اشكال وهو ان الحادث اذا اعتبرناه من حيث
كونه مسبوقا بالعدم فهو مع هذا الشرط لا يمكن ان يقال ان امكانه مختص بوقت دون وقت لما ذكرتموه من الادلة فاذا امكانه ثابت
دائما ثم لا يلزم من دوام امكانه خروجه عن الحدوث لانا حيث اخذناه من حيث كونه مسبوقا بالعدم كانت مسبوقيته بالعدم جزءا ذاتيا
له والذاتى للشئ لا يرتفع واذا لم يلزم من دوام امكان حدوث الحادث من حيث انه حادث خروجه عن كونه حادثا بطلت هذه الحجة
اقول كلامنا ليس فى شئ هويته عين التجدد والحدوث بل فى ماهية يعرض لها صفة الحدوث فان كثيرا من الاشياء كاجزاء الحركة والزمان
يستحيل ان يكون دائمة فهى ضرورية الحدوث وافتقارها الى المؤثر من حيث امكانها لكن امكانها هو امكان هذا النحو من الوجود
اذ الوجود الدائم يستحيل عليها فامكانها لا يكون الا امكان الحدوث وكون الشئ ممكنا انما معناه جواز مطلق الوجود عليه لا جواز
كل وجود فان الجوهر يستحيل عليه وجود العرض والسواد يستحيل عليه وجود البياض فالحركة وامثالها يستحيل عليها الوجود البقائى
برهان اخر المحتاج الى العدم السابق اما ان يكون وجود الفعل او تاثير الفاعل فيه والاول مح لان الفعل لو افتقر فى وجوده الى العدم
لكان ذلك العدم مقارنا له والعدم المقارن مناف للفعل ومنافى الفعل يمتنع ان يكون شرطا له والثانى ايضا مح لان وجود الاثر
ينافى عدمه والمنافى لما يجب ان يكون مقارنا يجب ان يكون منافيا ايضا والمنافى لا يكون شرطا اليه فاذا لا الفعل فى كونه موجودا
ولا الفاعل فى كونه مؤثرا مفتقر الى سبق العدم برهان اخر ان الحوادث اذا وجدت واستمرت فهى فى حال استمرارها وبقائها اما ان
تكون محتاجة الى المؤثر او لا تكون فعلى الاول يكون احتياجه الى المؤثر ازلا وابدا لامكانها وعلى الثانى اما ان يكون لاجل انها
خرجت عن الامكان او يكون مع انها باقية على امكانها استغنت عن المؤثر ومح ان يقال انها خرجت عن الامكان لان الممكن لذاته

لا يطلب اجتماعا لذاته بديهة ولان امكان الممكنات ان كان لذاتها فهي دائمة ممكنة الوجود وان كان امكانها لا لذواتها بل لامر منفصل فيكون ثبوت الامكان لها ممكنا فيكون لامكانها امكان منفصل ولامكان امكانها امكان ثالث وذلك يفضي الى امكانات متسلسلة لا نهاية لها فثبت انها حال بقائها ممكنة فهي حال بقائها محتاجة الى السبب لان الامكان جهة الحاجة فان قيل الشيء اذا دخل في الوجود فقد صار اولى بالوجود فنقول تلك الاولوية اما ان تكون من لوازم الوجود او لا يكون من لوازمه والاول يوجب المح لانه اذا تحقق الوجود يحقق الاولوية واذا تحققت الاولوية اغنت عن المؤثر واذا لم يوجد المؤثر لم يتحقق الوجود فاذا وجوده يؤدي الى عدمه وذلك مح وان لم يكن من اللوازم بل من العوارض المفارقة كان ذلك محالا لان تلك الاولوية مفتقرة الى وجود سبب والذات مفتقرة الى الاولوية فالذات مفتقرة الى سبب الاولوية فلا تكون غنية عن السبب برهان آخر افتقار الى العلة اما ان يكون لانه موجود في الحال او لانه كان معدوما او لانه مسبوق بالعدم ومحال ان يكون العدم هو المقتضي لانه نفي محض لا حاجة له الى العلة اصلا ومحال ان يكون هو كونه مسبوقا بالعدم لان كون الوجود مسبوقا بالعدم كيفية تعرض للوجود بعد حصوله على طريق الوجوب فان حصول الوجود وان كان على طريق الجواز والامكان لكن وقوعه على نعت المسبوقية بالعدم حالة ضرورية لا يستحيل ان يقع الا كذلك ولا يبعد ان يكون الشيء في نفسه جائز الوقوع ثم يعرض له بعد الوقوع امر ما على طريق الوجوب فان الاربعة ممكنة الوجود الا ان كونها زوجا امر واجب لا يعلل فكذلك وجود الحادث ممكن لكن وجوده مسبوقا بالعدم واجب والواجب غني عن المؤثر فاذن المفتقر الى العلة هو الوجود فقط برهان آخر للواجب تعالى صفات ولوازم سواء كانت اضافية او سلبية كما هي على راي الحكماء او حقيقية وجودية كما هي عند اكثر المتكلمين احوالا او اعيانا كما هي عند المعتزلة والصوفية وليس شيء منها واجبا لامتناع الوجود ان يكون الواجب اكثر من واحد فهي ممكنة الثبوت في ذاتها واجبة الثبوت نظرا الى الذات الاول تع فثبت ان التاثير لا يتوقف على سبق العدم وتقدمه فلئن قالوا ان تلك الصفات والاحكام ليست من قبيل الافعال ونحن نقول سبق العدم انما يجب في الافعال فنقول هب ان ما لا يتقدمه العدم لا يسمى فعلا لكن ثبت ان ما هو ممكن الثبوت لما هو هو يجوز استناده الى مؤثر دائم الثبوت مع الاثر واذا كان هذا معقولا مقبولا فلا يمكن دعوى الامتناع فيه في بعض المواضع اللهم الا ان يمنع صاحبه عن اطلاق لفظ الفعل وذلك مما لا يعود الى فائدة علمية ففي مثل هذه المسائل العظيمة لا يجوز التعويل على مجرد الاصطلاحات والالفاظ برهان آخر لوازم الماهيات معلولات لها وهي غير متاخرة عنها زمانا بل لوازم الوجودات ايضا غير منفكة عنها الا انا لا نعرض زمانا الا والاربعة زوج والمثلث ذو الزوايا والنار حارة بل نزيد على هذا ونقول ان الاسباب مقارنة لمسبباتها مثل الاحراق يكون مقارنا للاحراق والالم عقيب سوء المزاج او تفرق الاتصال بل ههنا شيء لا ينازعون فيه ليكون اقرب الى الغرض وهو كون العلم علة للعالمية والقدرة للقادرية وكل ذلك توجد مقارنة لاثارها غير متراخية عنها آثارها فعلم ان مقارنة الاثر والمؤثر لا تبطل جهة الاسناد والحاجة برهان آخر ان الشيء حال اعتبار وجوده واجب الوجود وحال عدمه من حيث انه معدوم واجب العدم وهذا ضرب من الضرورة الذاتية يقال لها الضرورة بشرط المحمول وفي زمانه والحدوث عبارة عن ترتب هاتين الحالتين فلو نظرنا اليهما واخذنا الماهية من حيث لها هذه الحالة كانت الماهية على كلتا الصفتين واجبة والوجوب مانع عن الاستناد الى السبب فالحدوث من حيث هو حدوث مانع عن الحاجة فا ذا لم يعتبر الماهية من حيث ذاتها لم يرتفع الوجوب عنها اعني وجوب الوجود في زمان الوجود ووجوب العدم في زمان العدم فهي باعتبار ذاتها تحتاج الى المؤثر فالحدوث من حيث هو حدوث مانع عن الاحتياج فعلمنا ان المحوج هو الامكان لا غير برهان آخر جهة الحاجة لا بد وان لا يبقى مع المؤثر كما كانت قبله والا لبقيت الحاجة مع المؤثر الى مؤثر آخر والحدوث هو مع المؤثر كهو لا معه فلو كان المحوج هو الحدوث لزم المح المذكور واما اذا كان الامكان جهة الاحتياج فهو عند المؤثر لا يبقى كما كان فان الماهية مع المؤثر نصير واجبة في نفس الامر فعلم ان المحوج الى المؤثر هو الامكان لا غير فهذه عشرة براهين في ان ماهية الممكن انما احتاجت الى السبب لاجل امكانها واما افتقار نفس الوجودات المعلولة الى الجاعل فهو لذواتها لا بامر عارض لها ونحن مع ذلك قد اقمنا البرهان على ان العالم بجميع ما فيه ومعه حادث زماني وكذا كل شيء منه كما سنذكره انشاء الله واما المخالفون لذلك الاصل فلهم متمسكات واهية منها ان ايجاد الموجود تحصيل الحاصل مح فلا بد ان يتحقق الحاجة قبل الوجود ومنها انه لو فرضنا موجودين قديمين لم يكن احتياج احدهما الى الآخر اولى من العكس اذ لا مزية لاحدهما على الآخر ومنها قد ثبت ان موجد العالم فاعل مختار والقصد والداعي لا يكون ولا يتعلق الا بالاحداث لانا نجد من انفسنا امتناع القصد الى تكوين الكائن ومنها ان البناء اذا وجد استغنى عن البناء والكتابة اذا

وجدت استغنت عن الكاتب اما الجواب عن الاول فبالنقض والحل اما النقض فباحتياج القادرية الى القدرة والاسودية الى السواد وغير ذلك واما الحل فتحصيل الحاصل بنفس ذلك التحصيل ليس بمحال بل واجب انما المحال اعطاء الوجود للموجود مرة اخرى على ان ما ذكره مصادرة على المط واما عن الثاني فكون الشيء علة ليس لانه قديم حتى لا يكون قديم بالمؤثرية اولى من قديم آخر بل كما ان كون الشيء معلولا ليس لانه حادث حتى لا يكون احد الحادثين اولى بعلية الآخر من الآخر فلا يكون جعل حركة اليد علة لحركة المفتاح اولى من عكسها بل كون العلة علة لخصوصية ذاته وحقيقته وهي لما هي هي يقتضي التقدم بالذات والعلية كتقدم الشمس على الضوء فالضوء من الشمس لا الشمس منه واما الشبهة بانه اذا كان الامران متلازمين فيلزم من ارتفاع كل منهما ارتفاع الآخر فلم يكن احدهما بالعلية اولى من الآخر فقدم وجه اندفاعها واما عن الثالث فنقول ابتداء القصد والداعي انما هو الى ابتداء التكوين واستمرارهما الى استمراره لا الى ابتدائه فلو استمر القصد والداعي واستمر تعلقهما فذلك ممكن ودعوى امتناعه مصادرة على المط واما عن الرابع فامثال هذه الفواعل علل للحركات والانتقالات للاجسام من موضع الى موضع وليست اسبابا لحفظ الاشكال وثبات الاوضاع وبقائها وانما عللها القريبة والبعيدة امور اخرى كما نذكر في مقامها **فصل** في ان حدوث كل حادث زماني يفتقر الى حركة دورية غير منقطعة واعلم ان العلة التامة للشيء لا يمكن ان يتقدمه بالزمان ولا ان يتاخر عنه فالحوادث لا بد وان يكون اسبابها القريبة حادثة اذ لو كانت قديمة لزم من تقدم الاسباب لها قدمها فان كل سبب اذا وجد مع عدم معلوله كان وجود المعلول عند وجود تلك العلة ممكنا ذاتيا اذ المح بالذات لا يصير معلولا لشيء فيكون وجود ذلك المعلول حين ما يوجد مستدعيا لعلة زائدة اذ المفروض ولا علة قد يعدم معها المعلول وقد يوجد فنسبتها الى طرفي الوجود والعدم للمعلول نسبة واحدة فما دامت النسبة امكانية يحتاج احد الطرفين الى ضميمة وهكذا الكلام مع الضميمة ينتهي الى ما يخرج به ماهية المعلول عن الامكان فيجب وجوده مثلا وتمام التقرير قد عرفت في باب نفي الاولوية الذاتية وغيره فتبين ان السبب القريب للحوادث او جزء سببها يكون حادثا معه والكلام فيه كالكلام في الاول ويلزم التسلسل او الانتهاء الى حادث ماهيته او حقيقته عين الحدوث والتجدد كالحركة او المحرك بنفسه كالطبيعة المتجددة بذاتها لكن الطبايع المنقطعة الوجود او عدمها في زمان سابق وحركة سابقة مسبوقة بطبيعة اخرى حافظة لزمانها وتلك الطبيعة الحافظة للزمان لها وجهان وجه عقلي عند الله وهو علمه الازلي وصورة قضائه وليس من العالم ولها وجه كوني قدري حادث في خلق جديد كل يوم لكن الفلاسفة التزموا التسلسل لعدم عثورهم على هذا الاصل وقالوا هذا التسلسل اما ان يكون دفعة واما ان يكون بتقدم البعض منها على البعض والاول بط كما سبق في مباحث العلة والمعلول فتعين الثاني قالوا فذلك اما ان تكون حوادث متفاصلة آنية الوجود او تكون زمانية الوجود والاول يلزم منه تتالي الآنات وهو مح وعلى تقدير جواز تتالي الآنات كانت الآنات متفاصلة ولا يكون السابق واجب الانتهاء الى اللاحق فلا يكون علة وقد فرض كذلك هف وان كانت زمانية سيالة فهي الحركة والتحقيق في ذلك انه اذا حدث في مادة امر لم يكن كصورة انسانية في مادة منوية فقد حصلت لعلة ذلك الامر الى تلك المادة نسبة لم تكن ولا بد ههنا من حركة لتلك المادة توجب قربا بعد بعد كاستحالات في القوة المنوية وانفعالات لها متصلة بقرب بها مناسبتها التي كانت بعيدة لتلك الصورة ولعلتها المؤثرة وتوضيح هذا المقام ان العلة قد تكون معدة وقد تكون مؤثرة اما العلة المعدة فيجوز تقدمها على المعلول اذ هي غير مؤثرة في المعلول بل تقرب المعلول الى حيث يمكن صدوره عن العلة المؤثرة واما المؤثرة فانها يجب مقارنتها للاثر ومرجع العلة المعدة الى شيء متجدد الوجود متسائل الحقيقة من الانقضاء والحصول بحيث يكون حصول شيء منه يمنع الابعد والسابقة مثال ذلك من الحركات الطبيعية ان الجسم الثقيل في سقوطه الى اسفل لا ينتهي الى الحد من حدود المسافة الاويصير ذلك الانتهاء سببا لاستعداده لان يتحرك منه الى حد آخر والمؤثر في تلك الحركة هو الثقل ولكن لولا الانتهاء المتحرك بالحركة السابقة الى ذلك الحد لاستحال وجود تلك الحركة لانه قبل الانتهاء الى ذلك امتنع ان يوجب الثقل تحركه من هناك ولما تحرك الى الحد المذكور صار بحيث يمكن له ان يحركه الثقل من ذلك الحد وقد كانت هذه الحركة ممتنعة الصدور عن الثقل وكانت بعيدة عن العلة ثم لما صارت ممكنة الصدور صارت قريبة وهذا القرب بعد البعد انما حصل بسبب الحركة السابقة فهذا هو المعنى بقولهم الحركة تقرب العلل الى معلولاتها ومثاله من الحركات الارادية من اراد ان يمشي في ليلة ظلمانية بسبب ضوء سراج بيده فكلما وطئ بقدمه موضعا من الارض يراه بنور ذلك السراج وقع النور على موضع بعده فيطاؤه وهكذا فالعلة المؤثرة لحصول

الضوء فى كل موضع من تلك المواضع هو نور السراج والعلة المعدة القريبة والمبعدة هى المشى وكذا من اراد ان يمضى الى الحج فان تلك الارادة الكلية تكون سببا لاصل الحدوث ارادات جزئية مترتبة يكون كل واحدة منها مقربا الى الاخرى فانه لا ينتهى الى حد من حدود المسافة الا وانتهاؤه الى ذلك الحد وسيلة لان يحدث قصد آخر جزئى الى ان يتحرك من ذلك الحد الى الذى يليه والمؤثر فى تلك القاصد الجزئية المتتالية المؤثرة فى الحركات المتوالية هو القصد الكلى وهو مقارن لجميع تلك الحوادث واذا عرفت هذا عرفت ان للعلة المؤثرة معية واحدة مؤثرة مع جميع خصوصيات الافراد المتجددة وهى ملاك العلية والايجاد ولتلك الخصوصيات هويات متقدمة ومتأخرة لذواتها مقتضية للتقدم والتأخر لا بجعل وتأثير بالجعل والتأثير فى نفس هوياتها لا فى جعل السابق منها سابقا واللاحق منها لاحقا كما فى سقوط الجسم الثقيل فى المثال الاول كطالب روحه وكذا انفعالات الضوء على وجه الارض كطالب روحه نور السراج وغيره والارادات الجزئية كتخصص روحه الارادة الواحدة الكلية فكذلك نقول لكل من الطبايع الحادثة افرادها وجزئياتها سبب قديم ازلى هو الواهب لصورها المتجددة ولكن فيضه فى كل فرد مرهون بوقته موقوف على صيرورة المادة قريبة القوة شديدة الاستعداد لقبول ذلك الفيض وحصول ذلك الاستعداد بعدما لم يكن انما هو بواسطة الحركات والتغيرات بل بواسطة هويات الصور الجزئية المتعاقبة على المادة لان يستعد المادة بالسابقة منها للاحقة فاذا لا يمكن ان يوجد شىء من الاشياء الا بواسطة تجدد امور سابقة مرتبطة بالحادث فلا غنى عن وجود امور متسابقة لا اول لها على الاتصال التجددى فلا بد من وجود امر يحتمل الدوام التجددى على نعت الاتصال كيلا ينقطع الزمان فلا بد من وجود جسم ذى طبيعة متجددة لا تنقطع واخرى باقية عند الله والذى يحتمل الدوام التجددى من الجواهر الجسمانية هو الجسم الابداعى والذى يحتمل الدوام من الاعراض الجسمانية هى الحركة الدورية لان باقى الحركات والاستحالات منقطعة الى حد فاصل عن غيرها وستعلم ان فاعل هذه الحركة امر غير جسمانى دائم الشوق الى عالم الربوبية من الله مبدؤه والى الله مصيره وهو راكب سفينة فلكية بسم الله مجريها ومرسيها **المرحلة الرابعة** فى القوة والفعل وما يرتبط باحكامهما من ان لكل متحرك محركا وفى تناهى المحركات وفى اثبات القدرة وفى اثبات قوى من قوى النفس والاشارة الى ان النفس ليست بمزاج والاشارة الى ان المفارق لا يموت ولا يطلب شيئا بالحركة وفى ان كل كائن حادث يسبقه مادة كما يسبقه عدم وفى ان الامكان الوقوعى عرض وفى تقدم القوة على الفعل بالزمان وتقدم الفعل عليها به وبالوجوه الكثيرة الاخرى وفى اثبات تجدد الطبيعة ووقوع الحركة فى الجوهر وبناء حدوث الاجسام بجملتها والاشارة الى حدوث العالم كله ومحو وجود العقليات واثبات الزمان وفاعله وقابله وانه لا يتقدم عليه شىء الا البارى جل ثناؤه وفيه فصول **فصل** فى معنى القوة ان لفظ القوة يقع بالاشتراك اللفظى او الاسمى على معان كثيرة ولكنها يشبه ان تكون موضوعة اولا للمعنى الذى فى الحيوان الذى يمكنه ان يكون مصدر الافعال شاقة من باب الحركات ليست باكثرية الوجود ويسمى ضده الضعف وكانها زيادة وشدة فى المعنى الذى هو القدرة ثم ان للقوة بهذا المعنى مبدأ ولازما اما المبدأ فهو القدرة وهى كون الحيوان بحيث يصدر عنه الفعل اذا شاء ولا يصدر عنه الفعل اذا لم يشأ وضد ذلك هو العجز واما اللازم فهو ان لا ينفعل الشىء بسهولة وذلك لان الذى يزاول الحركات الشاقة ربما ينفعل عنها وذلك الانفعال يصده عن اتمام فعله فلا جرم صار اللاانفعال دليلا على الشدة واذا ثبت ذلك فنقول انهم نقلوا اسم القوة الى ذلك المبدأ وهو القدرة والى ذلك اللازم وهو اللاانفعال ثم انهم القدماء نقلوها وصفا كالجنس لها ولهذا اللازم اما الذى كالجنس فكونها صفة مؤثرة فى الغير واما اللازم فهو الامكان لان القادر لما صح منه ان يفعل وصح منه ان لا يفعل كان صدور الفعل منه فى محل الامكان وحيز الجواز فكان الامكان لازما له واذا ثبت ذلك فنقول انهم نقلوا اسم القوة الى ذلك الجنس وهو كل صفة مؤثرة فى الغير من حيث هو غير والى ذلك اللازم وهو الامكان فيقولون للثوب الابيض انه بالقوة اسود اى يمكن ان يصير اسود ثم انهم سموا الحصول والوجود فعلا وان لم يكن بالحقيقة فعلا وتأثيرا بل انفعالا او تأثرا فانه لما كان المعنى الموضوع له اسم القوة اولا كان متعلقا بالفعل فبهذا لما سموا الامكان بالقوة سموا الامر الذى يتعلق به الامكان وهو الحصول والوجود بالفعل ثم ان المهندسين لما وجدوا بعض الخطوط من شأنه ان يكون ضلعا لمربع خاص وبعضها ليس ممكنا له ذلك جعلوا ذلك المربع قوة ذلك الخط كانه امر ممكن ذلك فيه وخصوصا لما اعتقد بعضهم ان حدوث ذلك المربع هو بحركة ذلك الضلع على نفسه واذا عرفنا القوة عرفنا القوى وعرفت ان ضد القوى اما الضعيف واما العاجز واما السهل الانفعال واما الضرورى واما غير المؤثر واما ان لا يكون المقدار الخطى ضلعا لمقدار مربع سطحى مفروض كل واحد من هذه المعانى المقابلة بجهة اخرى فاما القوة بمعنى

الامكان فقد سلف ذكر احكامه فيما مضى وان كان هذا الامكان المقابل للفعل بوجه غير الامكان المقابل للضرورة الذاتية للوجود او للعدم اعنى الوجوب والامتناع لما ستتضح فى اثبات المادة لكل ذى حدوث وتجدد واما القوة بمعنى عسر الانفعال فهو احد الانواع من الكيفية وسيأتى تفصيل القول فيه واما القوة بمعنى الشدة وبمعنى القدرة فكانهما انواع للقوة بمعنى الصفة المؤثرة **فصل** فى تحديد القوة بهذا المعنى قد علمت ان القوة قد يقع لمبدأ التغير من شىء فى شىء آخر من حيث هو آخر وانما وجب التقييد بهذه الحيثية لان الشىء الواحد لو فعل فى نفسه فعلا كالمعالج اذا عالج نفسه لكان يجب ان يكون فيه اختلاف جهة وتركيب والا لكان ذلك الواحد قابلا وفاعلا معا من جهة واحدة وذلك ممتنع فى المركب ايضا فضلا عن البسيط اللهم الا ان لا يكون هناك قوة امكانية للموصوف بالقياس الى الصفة بل بمجرد اللزوم على جهة الفعلية المحضة لا على جهة الاستعداد كما فى لوازم المهيات وكثير من الناس كصاحب الملخص وغيره لما نظر فى لوازم المهيات ورأى ان فيها فاعلا وقابلا بمعنى آخر وقع فى شك وتزلزل فى امتناع كون الشىء الواحد فاعلا وقابلا مع ان التقابل بين القوة والفعلية من الضروريات الواضحة المستبينة وبالجملة فالجزم حاصل بلا اشتباه فى ان الشىء يمتنع ان يكون مبدأ التغير فى نفسه لانه لو كان مبدأ لثبوت صفة او معنى لنفسه لدامت تلك الصفة او ذلك المعنى له ما دام ذاته موجودة ومتى كان كذلك لم يكن متغيرا فعلمنا ان مبدأ التغير لا بد ان يكون غيره وبهذا يثبت ان لكل متحرك محركا غيره ثم قوة الفاعل قد تكون مع شعور وارادة وقد لا تكون وكل واحد ينقسم اقساما وقوة المنفعل ايضا قد تكون فى الاجسام وقد تكون فى الارواح وكل منهما قد تكون مهيئة نحو القبول دون الحفظ كالماء يقبل الشكل ولا يقبل الامساك وقد تكون قوة عليهما كالشمعة وكالارض وايضا قد يكون قوة الشىء المنفعل على امر واحد كقوة الفلك على الحركة الوضعية او امور محدودة كقوة الحيوان او امور غير متناهية بل جميع الامور كقوة الهيولى الاولى وكذا قوة الفاعل يجوز ان تكون محدودة على امر واحد وقد تكون على امور كثيرة محدودة كقوة المختارين على ما يختارونه وقد يكون على جميع الامور كالقوة الالهية انه على كل شىء قدير وضابطة القول فى القبيلين ان الشىء كلما كان اشد تحصلا كان اكثر فعلا واقل انفعالا وكلما كان اضعف تحصلا كان اكثر انفعالا واقل فعلا فالواجب جل ذكره لما كان فى غاية تأكد الوجود وشدة التحصل كان فاعلا للكل وغاية للكل وكانت قوته ورأ ما لا يتناهى بما لا يتناهى والهيولى لما كانت فى ذاتها مبهمة الوجود غاية الابهام كالجنس العالى لتغربها فى ذاتها عن كافة الصور التى هى مبادى للفصول ومقومات للحصول كانت فيه قوة قبول سائر الاشياء كالجنس العالى يقبل كل فصل ويحصل كل قسم ليس اقول فيها استعداد كل شىء اذ الاستعداد لكونه قوة قريبة مخصوصة لا يحصل الا بسبب صورة مخصوصة فلا استعداد للهيولى فى ذاتها المطلوب الصورة وانما يستعد لامر مخصوص لاجل صورة مخصوصة واما تقسيم القوة الفاعلة فهو ان نقول من رأس القوة اما ان يصدر عنها فعل واحد او افعال مختلفة وكلا القسمين يقعان على قسمين آخرين فانه اما ان يكون لها بذلك الفعل شعور او لا يكون فحصل من هذا التقسيم اربعة اقسام الاول القوة التى يصدر عنها فعل واحد من غير ان يكون لها به شعور وذلك على قسمين فانها اما ان تكون صورة مقومة واما ان لا يكون كذلك بل يكون عرضا فان كانت صورة مقومة فاما ان يكون فى الاجسام البسيطة فتسمى طبيعة مثل النارية والمائية واما ان يكون فى الاجسام المركبة فتسمى صورة نوعية لذلك المركب مثل الطبيعة المبردة التى فى الافيون والمسخنة فى الفرفيون واما ان كان عرضا فذلك مثل الحرارة والبرودة القسم الثانى القوة التى يصدر عنها افعال مختلفة من غير ان يكون لها شعور بها وذلك هو القوى النباتية القسم الثالث القوة التى يصدر عنها فعل واحد على سنة واحدة مع الشعور بذلك الفعل وذلك هو النفس الفلكية القسم الرابع القوة التى يصدر عنها افعال مختلفة مع الشعور بتلك الافعال وذلك هى القدرة الموجودة فى الحيوانات الارضية فهذه اقسام القوة ويظهر مما قلنا ان القوة لا يمكن ان تكون مقولة على هذه الاقسام الاربعة قول الجنس لان بعض اقسامها صور جوهرية وبعض اقسامها اعراض ولا يمكن ان يكون الجواهر والاعراض مشتركة فى وصف جنسى عند الجمهور واما القسم الاول فانما نتكلم فيه فى مباحث المادة والصورة واما القسم الثانى والثالث فانما نتكلم فيهما فى علم النفس واما القسم الرابع فنتكلم فيه فى مباحث الكيفيات والذى يجب ان يعلم ههنا بعد ان علمت ان القوة الفاعلة قد تكون محدودة نحو شىء واحد كقوة النار على الاحراق فقط وقد تكون على اشياء كثيرة كقوة من له الاختيار على ما يختار ان مثل هذه القوة قد تكون على شخص منتشر تخصصها بواحد شخصى من نوعه دون غيره اسباب خارجة فاذا وجد ذلك الشخص بطلت القوة عليه من حيث ذلك الشخص اذ لو كانت القوة عليه باقية كان ما بالفعل وما بالقوة معا لكن لا يبطل القوة من حاملها على شخص مثله بل القوة على الشخص المنتشر يبقى مع عدم الفعل فاما على هذا الشخص فانها

تقدم مع عدم الفعل وهذا كما ان معنى المعقول اذا ما او شخصا لم يبطل عند عدم شخص ما بعينه واما اذا ما او شخصا مستندا الى مشار اليه فانه يبطل اذا عدم ذلك الشخص ونسبة الوجوب الى الامكان قد مر انها نسبة كمال الى نقص فلهذا لا يبطل الامكان عند الوجوب لكن القوة على الفعل المخصوص يبطل كما عرفت **فصل** في ان القدرة هل يجب ان يكون مع الفعل ام لا زعمت طائفة ان القدرة يجب ان تكون مقارنة للفعل واستبعد الشيخ ذلك في الهيات الشفا القائل بذلك القول كانه يقول ان القاعد ليس يقوى على القيام اى لا يمكن في جبلته ان يقوم ما لم يقم فكيف يقوم فهذا القائل لا محالة غير قوى على ان يرى وعلى ان يبصر في اليوم الواحد مرارا فيكون اعمى واعجب اعتذار صاحب الملخص عنهم بقوله وليس عندى هذا الاستبعاد الذى ذكره الشيخ في موضعه لان الذى فسر معنى القوة بكونها مبدأ التغير ومبدأ التغير اما ان يكون قد كملت جهات مبدئيته او لم تكمل ولم تخرج بالكلية الى الفعل فان كملت جهات مؤثريته ومبدئيته وجب ان يوجد معه الاثر واستحال تقدمه على الاثر وحينئذ يصح قولنا ان القوة مقارنة للفعل وان لم يوجد امر من الامور المعتبرة في مؤثريته لم يكن ذلك الذى وجد تمام المؤثر بل بعضه فلم يكن الموجود هو القوة على الفعل بل بعض القوة ولا شك ان الكيفية المسماة بالقدرة حاصلة قبل الفعل وبعده ولكنها بالحقيقة ليست هى تمام القوة على الفعل بل هى احد اجزاء القوة واذا امكن تاويل كلام القوم على الوجه الذى فصلنا فاى حاجة بنا على التشنيع عليهم وتقبيح صورة كلامهم انتهى اقول هذا المعتذر كانه خلط بين القوة التى تقابل الفعل وتصحبه الامكان وبين القوة الايجابية التى للفاعل التام الفاعلية وكانه نسى ما كان قد عرف من ان تلك القوة لها لازم وهو الامكان ولو يعلم ان هذا الامكان لكونه استعدادا صرفا لا يجامع الفعلية لعين حاله كحال الامكان الذاتية التى تعرض للماهيات سيما البسيطة في لحاظ الذهن بحسب كونها متجاوزة عن الوجود في اعتبار العقل فقط حين ما هى موجودة بعين ذلك الوجود ولفظ المبدأ ايضا مشترك بين مبدأ امكان الشئ ومبدأ فعلية الشئ فالصورة المنوية يصدق عليها انها مبدأ امكان الانسانية ولا يمكن ان يكون هى بعينها مبدأ فعلية الانسان والا لزم ان تكون القوة بما هى قوة فعلا بالقياس الى شئ واحد وهو مع التثنيا والتى معرفت بان مبدأ التغير متى لم يكمل لا يمكن ان يوجد منه الاثر واذا كمل وجب منه صدور الاثر فموضوع النقصان يخالف موضوع التمام وموضوع الامتناع وموضوع الوجوب كيف يكونان شيئا واحدا بما هو واحد فما كان مبدأ صحة الفعل والترك معا لا يجوز ان يكون هو بعينه من غير زيادة شئ عليه مبدأ للفعل بخصوصه فمبدأ القوة والقدرة على الصحة والامكان شئ ومبدأ الفعل والوجود على البت والوجوب شئ آخر مغاير له فكيف يجوز لاحد في شريعة العقل ودين الفطرة ان يقول القوة على الشئ لا يكون الا مع الفعل ومن تامل قليلا في مفهوم قولنا مبدأ التغير يعلم ان مثل هذا المبدأ بحسب هذا المفهوم يلزم ان يكون مصحوبا للعدم والامكان بالقياس الى ما هو مبدأ له لان مبدأ الامر اللازم له لا ينبغى ان يتوقف انه مبدأ التغير في شئ آخر وسنزيدك ايضاحا **فصل** في ايضاح القول بان كل واحدة من القوة الفعلية والقوة الانفعالية متى يجب معها الفعل ومتى لا يجب ان القوة الفاعلية المحدودة اذا لاقت القوة الانفعالية المحدودة وجب صدور الفعل منها والقوة الفعلية قد تسمى قدرة وسيما اذا كانت مع شعور ومشية سواء كان الفعل منها دائما من غير تخلف اولا والمتكلمون زعموا ان القدرة ليست الا لما من شانه الطرفين الفعل والترك فالفاعل الدائم الفعل التام الفاعلية لا يسمونه قادرا والحق خلاف ما اعتقدوه اللهم الا ان يفسروا القادر بما يمكن ويصح منه الفعل والترك حتى يكون في كل من الامرين ممكنا ناقصا كالقدرة التى توجد في الحيوان التى يحتاج معها الى مرجح وداع ينضم اليها فيتم معه فاعليته واما من فسر القادر بمن يصدر عنه الفعل بشعور وارادة فمن فعل بمشيته سواء كانت المشية لازمة الذاته او غير لازم فهو عنده قادر مختار صادق عليه انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل سواء انفق عدم المشية او استحال وصدق الشرطية غير موقوف على صدق طرفيها ولا من شرط صدقها ان يكون هناك استثناء بوجه من الوجوه ثم القادر له اقسام منها الفاعل بالقصد وهو ان يتساوى نسبته الى الطرفين فيحتاج الى ضميمة اخرى كعلم جديد او وجود قابل او صلوحه كحاجة الكاتب الى لوح واستواء سطحه او آلة كحاجته الى القلم وحاجة النجار الى المنحت او معاون كحاجة النشار الى نشار آخر او حضور وقت كحاجة صانع الادبم الى الصيف او داع كحاجة الاكل الى الجوع او الى زوال مانع في المادة كحاجة الصباغ الى زوال الوسخ او في غيرها كحاجة الغسال للثوب الى زوال الغيم واعلم ان الداعى غير الارادة فان الفاعل بالارادة قد يكون له داع وقد لا يكون فيحدث بعد ما لم يكن وهو في جميع الاحوال موصوف بانه فاعل بالارادة ومنها الفاعل بالعناية وهو الذى منشأ فاعليته وعلة صدور الفعل عنه والداعى له على الصدور مجرد علمه بنظام الفعل والجود

لا غير من الامور الزائدة على نفس العلم كما في الواجب جل ذكره عند حكماء المشائين ومنها الفاعل بالرضاء وهو الذى منشأ فاعليته ذاته العالمة لا غير ويكون علمه بمجعوله عين هويته مجعوله كما ان علمه بذاته الجاعلة عين ذاته كالواجب عند الاشراقيين لكونه نورا عندهم ونوريته التى هى علمه بذاته سبب ظهور الموجودات في الاعيان منه ثم ومجعولاته بالذات هى الانوار القاهرة والمدبرات العقلية والنفسية وبواسطتها الانوار العرضية ومواضع الشعور المستمرة وغير المستمرة الى اخر الوجود على ترتيب الانور فالانور حتى ينتهى الى الغواسق والظلمات كما فصلوه في زبرهم وهذه الثلثة كلها مشتركة في ان كلا منها فاعليته بالاختيار وانه يفعل بالمشية والداعية العلمية سواء كان العلم مفارقا عنه او لازما لذاته زائدا على ذاته او عين ذاته وما سوى هذه الثلثة فاعل بالجبر وهى ايضا ثلاثة اقسام منها الفاعل بالطبع وهو الذى يفعل بطبيعة الجسم حين هو مخلى وطبعه من غير عائق ومنها الفاعل بالقسر وهو الذى يفعل بطبيعته المقسورة على خلاف مقتضاه حين هو مخلى ونفسه بتحريك قاسر وتحويل محول ومنها الفاعل بالتسخير وهو الطبيعة التى تفعل باستخدام القوة القاهرة عليها فيما يتأتى منها في المادة السفلية من الحركات والاستحالات كالقوى الجوهرية والنباتية فيما يصدر عنها طاعة للنفوس وخدمة للقوى كالجذب والدفع والاحالة والهضم والتنمية والتوليد وغير ذلك فان صدور هذه الافاعيل منها ليس بحسب طبايعها مخلاة ولا بالقسر المخالف للطبع بل بحسب الموافقة لمباديها المقتضية اياها المقومة لوجوداتها ففاعليتها نوع اخر مخالف للطبيعى والقسرى ومخالف ايضا للارادى من حيث انه ارادى مثال ذلك ان النفس اذا حركت البدن بالاختيار فهذه الحركة لها نسبة في الصدور الى النفس ولها نسبة فيه ايضا الى البدن فاذا نسبتها الى النفس فهى اختيارية واذا نسبتها الى البدن او آلة من آلاته فهى تسخيرية اذ لا اختيار للبدن وقواه الطبيعية وهذه الثلثة ايضا مشتركة في انها مجبورة في فعلها ولو نظرت حق النظر لم تجد فاعلا بالاختيار المحض الا البارى جل ذكره وغيره مسخرون له فيما يفعلونه سواء كانوا مختارين او مجبورين فان كثيرا من الفاعلين مجبورون في عين اختيارهم ولنرجع الى ما كنا فيه فنقول هذه القوى التى هى مبادى الحركات والافعال بعضها يقارن النطق والتخيل وبعضها لا يقارن والتى يقارن النطق لا يجب بانفرادها من حضور منفعلها ووقوعه منها على نسبة يجب معها الفعل ولا يلزم من وجود منفعلها ولا من ملاقاتها للقوة المنفعلة ان يفعل لا محالة كيف وكما ان المادة الجسمية قد تكون نسبتها الى الصورتين متضادتين نسبة واحدة فكذلك حال القوى المقارنة للنطق والتخيل قد يكون نسبتها وهى بانفرادها الى متقابلين نفسانيين نسبة واحدة فانه يكاد ان يعلم بقوة واحدة عقلية الانسان واللاانسان وقد يكون لقوة واحدة حيوانية ان يتوهم امر اللذة والالم وان يتخيل المؤذى والمولم ويتصور الشئ وضده فهى كلها في ذاتها قوة على الشئ وضده وبالحقيقة لا يكون تلك القوى تامة الفاعلية الا اذا اقترن بها ارادة منبعثة عن اعتقاد اورأى فكرى او شوق منبعث عن تخيل حيوانى شهوى او غضبى وبالجملة لا بد من داع ينبعث منها ارادة جازمة غير مائلة عن نهج المراد وهى التى تسمى بالاجماع الموجب لتحريك الاعصاب والعضلات حتى صار الفعل واجبا وذلك لان تلك القوى لو كانت بانفرادها موجبة للفعل غير منفكة عنها الفعل لوجب ان يصدر عنها الفعلان المتضادان معا وهذا ممتنع جدا واما القوى الفاعلة التى في غير ذوات النطق والتخيل فهى ايضا مما قد يمكن منها الفعل ولا يجب وقد يجب وذلك اذا كانت تامة ورفع عنها المانع ولاقت القوة المنفعلة توجب هناك الفعل من غير تراخ والقوة الانفعالية ايضا التى يجب اذا لاقت القوة الفاعلة ان يحدث منها الانفعال هى القوة الانفعالية التامة لانها ايضا كالفاعلة قد تكون تامة وقد تكون ناقصة وهى البعيدة والاولى هى القريبة ومراتب البعد مختلفة ففى المنى قوة ان يصير رجلا وكذا في الصبى لكن التى في المنى بعيدة لانها تحتاج الى ان تلتئم ما قوتان فاعليتان حتى تصير بالغة حد الرجولية احدهما المحركة الى الصبوية وثانيتهما المحركة اياها الى حد الرجلية بخلاف القوة المنفعلة التى في الصبى فانه يكفيه ان تلقاه قوة محركة الى الرجلية فقط وابعد من ذلك القوة في قوة العنصر بل قوة الهيولى لان يصير عقلا بالفعل بل عقلا فعالا للمعقولات التى دونه كما سيجى اثباته في موضعه ان شاء الله **فصل** في تقسيم اخر للقوة الفاعلية وهو ان القوة الفعلية قد تكون مبدأ الوجود وقد تكون مبدأ الحركة والالهيون من الحكماء يعنون بالفاعل مبدأ الوجود الفاعل ومفيده والطبيعيون يعنون مبدأ الحركة على اقسامها والاحق باسم الفاعل هو المعنى الاول لان مبدأ الحركة لا يخلو من تجدد وتغير عما كان ولا هو كالآلة المتبدلة ولذلك هو محرك متحرك فاعل منفعل محفوظ متبدل باق زائل وان سلكت الحق فالحقيق باسم الفاعل ما يطرد العدم بالكلية عن الشئ ويزيل النقص والشر اصلا وهو البارى جل ذكره لان فعله افاضة الخير وافادة الوجود على الاطلاق من غير تقييد بما دام الذات وما دام الوصف

اوبشرط الوصف او في وقت دون وقت بالضرورة اولية بقدر احتمال كل قابل مستحق وسعة قبول كل مستعد واما القوى التي هي مبادي
الحركات على سبيل المباشرة فليست من شانها الا الاعداد وتهيئة المواد وتخليتها عن بعض الاضداد ليقبل غيرها بعد فراغها عنه وتهيئها
باختلاف الاستعدادات دون الافاضة والايجاد **فصل** في طور آخر من التقسيم واعلم انك لما ستقف في مباحث العلة والمع
ان العلة قد تكون علة بالعرض فاعلم هيهنا ان اكثر ما يظنونه فاعلا فهو ليس بفاعل بالحقيقة وذلك كالاب للاولاد والزارع للمزروع
والباني للابنية فليست هي عللا مفيدة لوجود ما ينسب اليها بل انها معدات من جهة نسبتها وعلل بالعرض لا بالذات والمعطي للوجود
في هذه المعلولات هو الله تعالى كما اشار اليه بقوله افرايتم ما تمنون ءانتم تخلقونه ام نحن الخالقون افرايتم ما تحرثون ءانتم تزرعونه ام نحن
الزارعون افرايتم النار التي تورون ءانتم انشاتم شجرتها ام نحن المنشئون فاشار الى ان الجمهور ما يسمونه فاعلا ليس الا مباشر الحركات
ومبدأ التغيرات في المواد ومحركها واما فاعل الصور ومعطي الحقيقة الوجودية فهو نحو آخر اسمه **فصل** في طور آخر من التقسيم
ان القوى الفعلية بعضها يحصل بالطباع وبعضها يحصل بالعادة وبعضها يحصل بالصناعة وبعضها يحصل بالاتفاق اما
التي تحصل بالصناعة فهي التي يقصد فيها استعمال مواد وآلات وحركات فيكتسب للنفس ملكة يصدر عنها الفعل بسهولة وتلك غير
صورة تلك الصناعة كصورة النار للتسخين وصورة الماء للتبريد وستعلم في مبحث المعاد ان الملكة ربما تصير صورة جوهرية للنفس
وتبعث بتلك الصورة في الآخرة يوم البعث واما التي بالعادة فهي ما تحصل في افاعيل ليست مقصودة بها ذاتها بل بشهوة او غضب او راي
ثم يتبعها غاية هي العادة ولم يكن بقصد ولا بتوجيه الافاعيل اليها بالاصالة اذ لا يلزم ان يكون العادة نفس ثبوت صورة تلك الافاعيل
في النفس بل تكرر الافاعيل بما يؤدي لحصول امر آخر فيها ليس من قبيلها لانها معدات والمعد لا يلزم ان يكون شبيها بما معد له وملكة
الفعل غير العادة الناشئة من الفعل ولا يلزم ايضا ان يكون لكل عادة آلات ومواد معينة فان عادة المشي وعادة التجارة بينهما تفاوت
شديد ثم مع ذلك من دقق النظر يجد انه يرجع حصول العادة والصناعة الى جهة واحدة والقوى التي تكون بالطبع منها ما يكون في
الاجسام الغير الحيوانية ومنها ما يكون في الاجسام الحيوانية وستعلم معنى الاتفاق والجزاف والعبث في مباحث العلة الغائية **فصل**
في انه هل يجب سبق العدم على الفعل في كل فاعل ام لا اعلم انه ليس من شرط الفعل مطلقا ان يكون مسبوقا بالعدم كما زعمه المتكلمون
وذلك لذهابهم الى ان علة حاجة الممكن الى العلة هي الحدوث دون الامكان فقط اللهم الا ان يعنوا بالفعل ما هو مندرج تحت احدى
المقولات التسع العرضية اعني مقولة ان يفعل وهو التاثير التجددي كتسخين المسخن ما دام يسخن وتسويد المسود ما دام يسود واما فعل الفاعل
بمعنى المعطي للوجود مطلقا فلا يشترط فيه سبق العدم فعلة الحاجة الى المؤثر في مطلق الفعل هي الامكان واما الفعل التجددي الذي لا
بقاء له في زمانين كالحركة والزمان وكذا الطبيعة السارية في الاجسام فيصدق فيه انه يفتقر الى الفاعل في الحدوث لا في البقاء اذ لا بقاء له
ويصدق فيه ايضا انه لا يفتقر الا في الامكان لان امكانه امكان وجود امر حادث متجدد كما سبق واما المتكلمون فما عنوا بقولهم هذا المعنى
ولاحاموا حوله بل صرحوا بان الباري لو جاز عليه العدم بعد ايجاده للعالم لما ضر عدمه وجود العالم والتحقيق عند المحققين ان وجود المع
وجود تعلقي لا قوام له الا بوجود جاعله الفياض عليه وليس تعلق المع الحادث بغيره من جهة مهيته لانها غير مجعولة ولا لاجل عدمه السابق
عليه اذ لا صنع للفاعل فيه ولا لكونه بعد العدم اذ هذا الوجود من ضرورياته انه بعد العدم والضروري غير معلل فان تعلق الحادث بعلته
انما هو من حيث له وجود غير مستقل القوام بذاته لضعف تجوهره وقصور هويته عن التمام الا بوجود غيره حتى يتم به وجوده فوجود علته
هو تمامه وكماله وينتهي في سلسلة الافتقار الى ما هو تمام الحقيقة في ذاته وبه تمام كل تام وغاية كل ذي فاقة وغاية كل حركة وطلب فيمتنع
للدور والتسلسل وهو التام وفوق التمام لما ذكرنا فكل ما سواه متعلق به مفتقر اليه وقد علم ان الافتقار اليه لما سواه كانه مقوم لها
ولو كانت الحوادث تامة القوة على قبول الافاضة لهوياتها لكانت موجودة دائما لكنها انما تتم امكاناتها واستعداداتها لقبول الوجود
بتغيرات تعرض لها شيئا بعد شيء فيتم بها قوتها على الوجود فمتى تمت قوتها وجدت بلا مهلة وتراخ فظهر ان كل فعل مع فاعله التام
ولهذا حكم المعلم الاول ان الفعل الزماني لا يكون الا لفاعل زماني وقال اذا اردت ان تعلم ان الفاعل لهذا الفعل زماني او غير زماني
فانظر في حال فعله فان كان فعله واقعا تحت الزمان ففاعله ايضا كذلك لعدم انفكاكه عنه **فصل** في ان القدرة ليست نفس
المزاج كما زعمه بعض الاطباء وبيانه ان المزاج كما سبق عبارة عن كيفية من جنس اوائل الملموسات اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
وهي بالحقيقة من هذه الكيفيات الاربع الا انها متوسطة بينها منكسرة ضعيفة بالنسبة اليها واذا كان كذلك وجب ان يكون فعل

المزاج

المزاج من جنس فعل هذه الكيفيات الا انه اضعف منها لانها صرفة قوية وهو فاتر ضعيف ولما لم يكن تاثير القدرة من جنس تاثير هذه
الكيفيات عرفنا انها ليست نفس المزاج بل هي كيفية نفسانية تابعة للمزاج بل يستتبعها صورة مدبرة للمزاج حافظة اياه بايراد ما
يتحلل منه شيئا فشيئا وجبر ما يتداعى الى الانفكاك على الالتيام من موضوعات تلك الكيفيات المتضادة الانفعال المتخالفة
الاوضاع فيكون لا محالة وجود تلك الصورة الموصوفة بالقدرة والتدبير والجبر والتحفظ من افق ارفع من افق المزاج وهذا المبحث الحق
بالطبيعيات **فصل** في الحركة والسكون فهما يشبهان القوة والفعل وهما بالمعنى الاعم من عوارض الموجود بما هو موجود اذ لا
يحتاج الموجود في عروضهما له الى ان يصير نوعا خاصا طبيعيا او تعليميا فنقول الموجود اما بالفعل من كل وجه فيمتنع عليه الخروج عما كان
عليه واما بالقوة من كل جهة وهذا غير متصور في الموجود الا فيما كان له فعلية القوة فيكون فعله مضمنا في قوته وهذا من شانه ان
يتقوم ويتحصل باي شيء كان كالهيولى الاولى واما بالفعل من جهة وبالقوة من جهة اخرى ولا محالة ذاته مركبة من شيئين باحدهما بالفعل
وبالآخر بالقوة وله من حيث هو بالفعل سبق ذاتي على ما له من حيث هو بالقوة وستعلم عن قريب ان جنس الفعل له التقدم على جنس
القوة بجميع انحاء التقدم ثم القسم الاول الذي هو بالفعل من كل وجه لذاته لا يمكن عليه التغير والخروج من حالة الى حالة اصلا يجب ان يكون
امرا بسيطا حقيقيا ومع بساطته لا بد ان يكون كل الاشياء وتمام الموجودات كلها كما سنبرهن عليه والذي هو بالفعل من وجه وبالقوة
من وجه له من حيث هو بالقوة ان يخرج الى الفعل بغيره من حيث هو غيره والا لم يكن ما بالقوة ما بالقوة وهذا الخروج اما بالتدريج
او دفعة والخروج بالمعنى الاعم من الامرين يعرض لجميع المقولات فانه لا مقولة الا وفيها خروج عن قوة لها الى فعل لكن المصطلح عليه في استعمال
لفظ الحركة هو ما كان خروجا لا دفعة فهو المسمى بالحركة وعدم ذلك الخروج عن الموضوع القابل له هو المسمى بالسكون فحقيقة الحركة
هو الحدوث التدريجي او الحصول او الخروج من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا او بالتدريج او لا دفعة وكل هذه العبارات صالحة لتحديد
الحركة وليس لك ان تقول الدفعة عبارة عن الحصول في الآن والآن عبارة عن طرف الزمان والزمان عبارة عن مقدار الحركة فقد انتهى
تحليل تعريف الدفعة وهو جزء هذا التعريف الى الحركة فقد اخذ الشيء في تعريف نفسه وهو الدور المستحيل وكذا اذا قلنا يسيرا يسيرا
او بالتدريج فان كلا منهما لا يعرف الا بالزمان الذي لا يعرف الا بالحركة لانا نقول كما قال بعض الفضلاء ان تصورات هذه الامور
اي الدفعة والتدريج ونحوه بديهية باعانة الحس عليها وان كان معرفتها بحدودها محوجة الى مقوماتها الذاتية من الزمان والآن
فذلك هو المحتاج الى البرهان فمن الجائز ان تعرف حقيقة الحركة بهذه الامور ثم يجعل الحركة ذريعة لمعرفة الزمان والآن اللذين احدهما
مقدارها والآخر طرف مقدارها وهما سببا هذه الامور الاولية التصور وهكذا حال كثير من الامور التي ظاهرة الانية خفية
المهية وح لا يلزم الدور وهذا ما ذكره صاحب المطارحات واستحسنه الامام الرازي في المباحث المشرقية لكن المتقدمين لم يلتفتوا
الى هذا التعريف لاشتماله على دور خفي اذ لا بد ان يعتبر في تلك الامور الانطباق على امر ممتد تدريجي الحصول ولذلك قال الشيخ في الشفا
جميع هذه الرسوم يتضمن بيانا دوريا فاضطر مفيدنا هذه الصناعة الى ان سلك مسلكا آخر فالقدماء عدلوا عن ذلك فقالوا
الحركة ممكن الحصول وكل ما يمكن حصوله للشيء فان حصوله كمال لذلك الشيء فاذن الحركة كمال لما يتحرك ولكنها تفارق سائر الكمالات
من حيث انه لا حقيقة لها الا التادي الى الغير والسلوك اليه فما كان كذلك فله لا محالة خاصيتان احديهما انه لا بد هناك من مطلوب ممكن
الحصول ليكون التوجه توجها اليه الثانية ان ذلك التوجه ما دام كذلك فانه يبقى منه شيء بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا بالفعل
اذا لم يصل الى المقصود فما دام كذلك فقد بقي منه شيء بالقوة فاذن هوية الحركة متعلقة بان يبقى منها شيء بالقوة وبان لا يكون الذي
هو المقصود من الحركة حاصلا بالفعل واما سائر الكمالات فلا يوجد فيها واحدة من هاتين الخاصيتين فان الشيء اذا كان مربعا
بالقوة ثم صار مربعا بالفعل فحصول المربعية من حيث هي هي لا يوجب ان يقتضي ويستعقب شيئا وايضا فعند حصوله لا يبقى منه شيء
بالقوة فاذا عرفت هذا فنقول الجسم اذا كان في مكان وهو ممكن الحصول في مكان آخر ففيه امكانان احدهما الحصول في ذلك المكان
والثاني امكان التوجه اليه وقد سبق ان كل ما يكون ممكن الحصول فان حصوله يكون كمالا له فاذن التوجه الى ذلك المط كمال لكن التوجه
الى المط متقدم لا محالة على حصول المط والا لم يكن الوصول اليه على التدريج وكلامنا فيه فاذن كمال اول للشيء الذي بالقوة لكن لا من كل جهة
فان الحركة لا تكون كمالا في جسميته وانما هي كمال له من الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة فاذن الحركة كمال اول لما بالقوة من جهة
ما هو بالقوة وهذا الرسم للفيلسوف الاعظم ارسطاطاليس واما افلاطن الالهي فانه رسمها بانها خروج عن المساواة اي كون الشيء بحيث

حالة في آن مساوية لحالة قبل ذلك الآن وبعده واما فيثاغورس فانه نقل عنه في تعريف الحركة انها عبارة عن الغيرية وهذا قريب مما ذكره افلاطن اذ فيه اشارة الى ان حالها في صفة من الصفات في كل آن مغايرة لحالها قبل ذلك الآن وبعده ويمكن توجيه كلامهما بما يدل على تمام التعريف من اخذ التدريج الانتصافي فان الشيء اذا كان حالة في كل حين فرض مخالفا لحالة في حين آخر قبله او بعده كانت تلك الاحوال المتتالية امورا متغايرة تدريجية على نعت الوحدة والاتصال فافلاطن عبر عن هذا المعنى بالخروج عن المساواة وفيثاغورس عبر عنه بالغيرية والمقصود واحد ولا يرد عليهما ان كلا من هذين المعنيين امر بسيط لا يعقل فيه الامتداد والاتصال فليس شيء منهما تمام حقيقة الحركة لكن الشيخ لم يلتفت الى التوجيه المذكور وقال في الشفاء ان الحركة قد حدت بحدود مختلفة مشتبهة وذلك لاشتباه الامر في طبيعتها اذ كانت لا يوجد احوالها ثابتة بالفعل ووجودها فيما يرى ان يكون قبلها شيء قد بطل وشيء مستأنف الوجود فبعضهم حدها بالغيرية اذ كانت توجب تغير الحال وافادة تغير ما كان ولم يعلم انه ليس يجب ان يكون ما يوجب افادة الغيرية فهو نفسه غيرية فانه ليس كل ما يفيد شيئا يكون هو اياه ولو كانت الغيرية حركة لكان كل غير متحركا وليس كذلك وقال قوم انها طبيعة غير محدودة والاحرى ان يكون هذا ان كان صفة لها صفة غير خاصة فغير الحركة هو كذلك ايضا كاللانهاية والزمان وقيل انها خروج عن المساواة كان الثبات على صفة واحدة مساواة الامر بالقياس الى كل وقت يمر عليه وان الحركة لا يتساوى نسبة اجزائها واحوالها الى الشيء في ازمنة مختلفة فان المتحرك في كل آن له اين آخر والمستحيل في كل آن له كيف آخر وهذه رسوم انما دعاها الاضطرار وضيق المجال ولا حاجة بنا الى التطويل في ابطالها فان الذهن السليم يكفيه في تزييفها ما قاناه انتهى كلامه اقول ما ذكره الشيخ في تزييف التعريف المنقول عن فيثاغورس من ان الحركة ليست نفس الغيرية وانما هي مفيدة الغيرية فليس بذاك اذ الحركة نفس التجدد والخروج من حال الى غيره لا ما به يتجدد الشيء ويخرج بل نفس خروج الشيء عن حاله نفس غيريته لها في التحقق والثبوت وان تغايرا في المفهوم وذلك كما في الرسوم واما الذي نقل من قوم وزيفه وهو انها طبيعة غير محدودة فستعلم في موضعه من اثبات تجدد الاكوان الجوهرية وتحول الطبيعة السارية في كل جسم وان تجددها وتبدلها في ذاتها وجوهرها اصل جميع الحركات والاستحالات الارضية العرضية

عقدة وحل

قال الامام الرازي في المباحث المشرقية وشرحه عيون الحكمة ان لي في خروج الشيء من القوة الى الفعل تشكيكا مع انه اتفقت آراء الحكماء عليه فان الشيء اذا تغير فذلك التغير اما ان يكون لحصول شيء فيه او لزوال شيء عنه فانه ان لم يحدث فيه شيء مما كان معدوما ولم يزل عنه شيء مما كان موجودا وجب ان يكون حالة في ذلك الآن كحالة قبل ذلك فلم يحدث فيه تغير وقد فرض ذلك هف فاذن الشيء اذا تغير فلا بد هناك من حدوث شيء فيه او زوال شيء عنه فلنفرض انه حدث فيه شيء فذلك الشيء قد كان معدوما ثم وجد فكلما كان كذلك فلوجوده ابتداء وذلك الابتداء غير منقسم والا لكان احد جزئيه هو الابتداء لا هو فذلك الذي حدث اما ان يكون في ابتداء وجوده موجودا او لا يكون فان لم يكن فهو بعد على عدمه لا في ابتداء وجوده وان حصل له وجود فلا يخ اما ان يكون قد بقي منه شيء بالقوة او لم يبق فان لم يبق فالشيء قد حصل بتمامه في اول حدوثه فهو حاصل دفعة لا يسيرا يسيرا وان بقي منه شيء فذلك الشيء الذي بقي اما ان يكون عين الذي وجد وهو مح لاستحالة ان يكون شيء واحد موجودا معدوما دفعة واحدة واما ان يكون غيره فح الذي حصل اولا فقد حصل بتمامه والذي لم يحصل فهو بتمامه معدوم وليس هناك شيء واحد له حصول على التدريج بل هناك امور متتالية فالحاصل ان الشيء الاحدي الذات يمتنع ان يكون له حصول الا دفعة بل الشيء الذي له اجزاء كثيرة امكن ان يقال ان حصوله على التدريج على معنى ان كل واحد من تلك الافراد انما يحصل في حين بعد حين واما على التحقيق فكل ما حدث فقد حدث بتمامه دفعة وما لم يحدث فهو بتمامه معدوم فهذا ما عندي في هذا الموضع انتهى كلامه واقول ان من نسبا ذكر هذه الشبهة نقلا اياها عمن سبقه من الاقدمين وابطلها بانها انما تنفي وجود الحركة بمعنى القطع وهي غير موجودة في الاعيان والموجود من الحركة انما هو التوسط المذكور وهو ليس الا امرا شيئا لا يكون متقضيا ولاحقا وجمهور المتاخرين سلكوا هذا المنهج زاعمين انه منهج الحكمة الا مولانا وسيدنا الاستاد دام ظله العالي حيث افاد ان النافي الحركة بمعنى القطع قائلون بان التوسط المذكور يرسم في الوهم امرا حادثا تدريجيا على نعت الاتصال وان اجتمعت هناك اجزاؤه الحادثة على التدريج واذا كان حصول الشيء الواحد على سبيل التدريج غير معقول فلم يتصور ذلك سواء كان في الاعيان او في الاوهام وهذا القياس المغالطي لو صح لكان حجة ناهضة هناك ايضا اذ لا اختصاص له باحد الوجودين اصلا واللازم خلف وقد اجتمعت الآراء على بطلانه كيف وقد برهن على اتصال الجسم وعدم انفصاله الى غير المنقسمات الوضعية كما سيجيء في مباحث الجوهر وخروج الجسم من اين الى اين آخر مشاهد محسوس وذلك الخروج امر تدريجي منطبق على المسافة

المتصلة فوجود كمية متصلة غير قارة منطبقة على كمية متصلة قارة ولو في الخيال من الضروريات التي لا يمكن انكارها فالحري قلع اساس الاشكال وتخريب بنائه بافشاء وجه الغلط فيه وذلك غير متعسر على من وفق له بل متيسر لمن خلق له فان وجود الشيء بتمامه في الآن غير وجوده في الزمان اذ قد يكون للشيء وجود في الزمان وليس وجوده ولا وجود جزء منه في الآن بل وجود نهاية منه ونهاية الشيء خارجة عنه لانه عدمه وانقطاعه ووحدة الشيء لا ينافي ذلك اصلا لان الحركة والزمان وما يجري مجراهما من الامور الضعيفة الوجود التي وجود كل جزء منها يجامع عدم غيره والتدريج في الحدوث لا ينافي وجود الشيء الممتد الواحد بتمامه في مجموع الزمان الذي هو ايضا متصل واحد شخصي في نفسه بل انما ينافي وجوده بتمامه او وجود بعض منه في الآن ثم لا يلزم ان يكون لكل حادث ابتداء آني يوجد هو او جزء منه في ذلك الآن وهذا الغلط انما نشا من اشتراك لفظ الابتداء بين معنيين متغايرين فان لفظ الابتداء قد يطلق على طرف الشيء ونهايته وقد يطلق على الآن الذي يوجد فيه الشيء الدفعي الحدوث المستمر الذات ولا اول للحركة ليست مما يوجد دفعة ثم يستمر آن اول الحدوث ولا الجزء منها لان جزء الحركة ايضا حركة بل لها طرف ونهاية يختص بآن هو منطبق على طرفها ومن تعاريف الحركة ما ذكره الشيخ في النجاة وهو ان الحركة تبدل حال قارة في الجسم يسيرا يسيرا على سبيل اتجاه نحو شيء والوصول به اليه وهو بالقوة او بالفعل فلنبين فوائد هذا التعريف واحترازاته فقوله تبدل حال قارة احتراز عن انتقال من حال غير قارة الى حال غير قارة اخرى كانتقال من متى الى متى او من فعل الى فعل او من انفعال الى انفعال اذ تلك الامور احوال غير قارة والانتقال منها ليس حركة كما ان التلبس بها ليس بسكون وقوله في الجسم احتراز عن تبدل الاحوال الثابتة للنفوس المجردة من صفاتها وادراكاتها اذ ذلك لا يكون حركة الا عن تبدل الهيولى الاولى في صفاتها على تاويل فان للهيولى حركة في استعداداتها وانفعالاتها وقد يقال ان المتحرك في الحركة الكمية ليس الا المادة بل المراد من الجسم ما يعمه ومادته وقوله يسيرا يسيرا يخرج تبدلا لا يكون كذلك في الجسم وتبدل الهيولى في صورها الجوهرية فان ذلك عند الشيخ وجمهور الحكماء لا يمكن ان يكون على سبيل التدريج وسينكشف لك الحق الذي فيه وقوله على سبيل اتجاه نحو شيء احترز به عن تبدل الجسم في ضوئه مثلا والانتقال عنه يسيرا يسيرا الى الظلمة فانه وان كان فيه تبدل في حال قارة تدريجا الا انه ليس بحركة لعدم كونه على سبيل التوجه نحو شيء واراد بالغاية المعبر عنها بالباء الغريبة الذاتية احترازا عن تبدل الحال قارة تدريجية لا يكون الوصول الى ما يترتب عليه اوليا او ذاتيا كما ستعلم في مباحث العلة الغائية من ان الغاية قد تكون ذاتية وقد تكون عرضية وبذلك يخرج عن الحد الانتقال من جهة الى جهة او من صفة الى صفة اذ كل منهما وان كان تدريجيا الا ان شيئا منها ليس غاية ذاتية او اولية بل التبدل فيها مسبوق بتبدل في غيرهما وانما عمم في الغاية المذكورة ليشمل ما لها غاية بالفعل كالاقدم من الحركات المستقيمة وما ليس لها غاية بالفعل كما تقدم من الحركات الدورية اذ ما يحصل لها انما هو وضع تدريجي صالح لان يفصل الى اوضاع لا يكون شيء منها بالفعل بل بالقوة القريبة من الفعل ومن تعاريفها ما ذكره بعض من حكماء الاسلام وفاقا للمتقدمين وهو ان الحركة زوال من حال الى حال وسلوك من قوة الى فعل وفي الشفاء ان ذلك غلط لان نسبة الزوال والسلوك الى الحركة ليست كنسبة الجنس او ما يشبه الجنس بل كنسبة الالفاظ المترادفة اياها اذ هاتان اللفظتان والحركة وضعت اولا لاستبدال الشيء في المكان ثم نقلت الى الاحوال واقرب التعاريف هو ان يقال الحركة هي موافاة حدود بالقوة على الاتصال والسكون هو ان تنقطع هذه الموافاة وتلك الحدود تفرض بالموافاة والحركة على هذا النحو يتبعها وجود الحركة بمعنى القطع الذي سنذكرها

فصل

في تحقيق القول في نحو وجود الحركة قال الشيخ في الشفاء الحركة اسم لمعنيين الاول كالامر المتصل المعقول للمتحرك من المبدأ الى المنتهى وذلك مما لا حصول له في الاعيان لان المتحرك ما دام لم يصل الى المنتهى فالحركة لم توجد بتمامها واذا وجدت فقد انقطع وبطل فاذا لا وجود لها في الاعيان اصلا بل في الذهن وذلك لان المتحرك يستند الى المكان الذي تركه والى المكان الذي ادركه فاذا ارتسمت صورة كونه في المكان الاول في الخيال ثم قبل زوالها عن الخيال ارتسمت صورة كونه في المكان الثاني فقد اجتمعت الصورتان في الخيال فح يشعر الذهن بالصورتين معا على انهما شيء واحد واما في الخارج فلا يكون لها في الوجود حصول قائم كما في الذهن اذ الطرفان لا يحصل فيهما المتحرك في الوجود معا والحالة التي بينهما لها وجود قائم الثاني وهو الامر الموجود في الخارج وهو كون الجسم متوسطا بين المبدأ والمنتهى بحيث كل حد يفرض في الوسط لا يكون قبله ولا بعده فيه وهو حالة موجودة مستمرة ما دام كون الشيء متحركا وليس في هذه الحالة تغير اصلا بل قد يتغير حدود المسافة بالفرض لكن ليس المتحرك متحركا لانه في حد معين من الوسط والا لم يكن متحركا عند خروجه منه بل لانه متوسط على الصفة المذكورة وتلك الحالة ثابتة في جميع حدود ذلك الوسط وهذه الصفة توجد في المتحرك وهو في آن لانه يصح ان يقال له في كل آن

يفرض فيه حد متوسط لا يكون قبله ولا بعده فيه والذي يتوهم من ان كل حركة ففي زمان فاما ان يعني بالحركة الامر المتصل فهو في الزمان ووجودها
فيه على سبيل وجود الامور في الماضي وان كان يباينها بوجه فان الامور الموجودة في الماضي قد كان لها وجود في آن من الماضي كان حاضرا
فيه ولا كذلك هذا وان عني به المعنى الثاني فكونه في الزمان لا على معنى انه يلزمه مطابقة الزمان بل على معنى انه لا يخلو من حصول قطع وذلك
القطع مطابق للزمان فلا يخلو من حدوث زمان ولانه ثابت في كل آن من ذلك الزمان فيكون ثابتا في هذا الزمان بواسطة هذا كلامه وفيه
موضع ابحاث نقضا واحكاما الاول انا نقول لكل مهية نحو خاص من الوجود وكونها في الاعيان عبارة عن صدقها على امر ويحقق حدها
فيه كما ذكره الشيخ في باب المضاف وانه موجود في الخارج بمعنى انه يصدق حده على اشياء كثيرة ولا يعني بوجود الشيء الا ذلك ومن هذا
القبيل مهية الحركة والزمان والقوى والاستعدادات وغيرها والعجب ان الشيخ ذاهب الى وجود الزمان المتصل في الخارج لانه الذي
ينقسم الى السنين والشهور والايام والساعات والحركة بالمعنى الاول يطابقه والحركة عنده محل الزمان وعلته فالمعدوم كيف يكون
محلا للوجود وعلة له الثاني انا نقول لعل غرض الشيخ من نفي وجود الحركة بالمعنى الاول ان الحركة وصف للجسم والجسم جوهر ثابت موجود في
كل آن من زمان وجوده والحركة لا وجود لها في الآن ولو كان ذلك المعنى نعتا للجسم يلزم وجود الحركة في كل آن يوجد فيه الجسم المنعوت به
لاستحالة انفكاك الموصوف عن الصفة التي يوصف بها فالموجود من الحركة هو المعنى الاخر لاستمراره كاستمرار الجسم لا المعنى الاول المتبدل
ويتجدده مع ثبات الجسم لكنا نقول ان محل الحركة وقابلها ليس الجسم بما هو امر ثابت بل الجسم بواسطة اشتماله على المادة المنفعلة المتاثرة
آنا فآنا كما ان فاعلها ايضا سواء كانت طبيعة او قسرا او ارادة لا بد وان يلحقه ضرب من تبدل الاحوال والحيثيات ليصير بانضمام تلك
الاحوال موجبا لحصول الحركة في القابل كما بينه الشيخ في موضعه لان علة المتغير متغير وعلة الثابت ثابت لا محالة وكذا حكم القابل للشيء
الثالث ان نفي وجود الحركة بمعنى القطع مطلقا غير صحيح فكيف حكم بنفيها والاولى ان نحمل كلامه على ان ما رامه هو نفي ان يكون لوجودها
صورة في الاعيان كوجود الامور الثابتة المستمرة الذات الغير المتجددة ويرشدك الى ذلك قوله لا يجوز ان يحصل بالفعل قائما حصول قيد
الحصول بالقيام اعني قرار الذات وثباتها وكذا قوله ولا يكون لها في الوجود حصول قائم كما في الذهن اذ الطرفان الى اخره فان نفي ما للذهن
منها وان كان بحسب الحدوث تدريجي الحصول لكنه دفعي البقاء بخلاف ما في الاعيان منها فانه تدريجي الحدوث والبقاء جميعا الرابع
ان نفي وجود الحركة بالمعنى الاول كما نص عليه عبارة الشيخ ههنا مناقض لما قال في الشفاء في فصل حل الشكوك المقولة في الزمان
بهذه العبارة واما الزمان فان جميع ما قيل في امر اعدامه وانه لا وجود له في الآن وفرق بين ان يقال لا وجود له مطلقا وبين ان يقال لا وجود له
في آن حاصلا ونحن نسلم ونصحح ان الوجود المحصل على هذا النحو لا يكون للزمان الا في النفس والتوهم واما الوجود المطلق المقابل للعدم المطلق
فذلك صحيح له فانه ان لم يكن صحيحا له صدق سلبه فصدق ان يقول انه ليس بين طرفي المسافة مقدار امكان الحركة على حد من السرعة
يقطعها وان كان هذا السلب كاذبا فالاثبات الذي يقابله صادق وهو ان هناك مقدار هذا الامكان والاثبات دال على وجود
الامر مطلقا وان لم يكن في آن او على جهة ما وليس هذا الوجه له بسبب التوهم فانه وان لم يتوهم كان هذا النحو من الوجود حاصلا ومع هذا فانه
يجب ان يعلم ان الموجودات منها ما هي محققة الوجود محصلة ومنها ما هي اضعف في الوجود والزمان يشبه ان يكون اضعف وجودا من
الحركة انتهى كلامه والشيخ قدس سره اجل شانا وارفع محلا من ان يناقض نفسه في كتاب واحد اذ ظهر من كلامه ان الحركة اقوى في الوجود مما يوصف
في الاعيان بنحو من الوجود مطلقا اعني الزمان فيكون لها وجود في الاعيان بالضرورة كيف وهو علة الزمان ومحله فيكون اولى بالوجود
ثم نقول نعلم ان مطلق ما رامه من نفي وجود الحركة هو الذي او ما انا اليه الخامس ان الحركة بمعنى التوسط المذكور لا وجود له في الاعيان لانه كلي
والكليات بما هي كليات اي معروضة للعموم والاشتراك غير موجودة في الخارج فالموجود من الحركة المعينة هي الحصول في حد معين وذلك
لم يرد والمذاهب جميع الى ان الحركة حصولات متعاقبة في حدود من المسافات متتالية فيلزم تتالي الآنات وتشافع الحدود وهو باطل كيف
ولو كان كذلك لم يكن كل واحد من تلك الحصولات كمالا اولا بل هو الكمال الثاني لان الحركة هو السلوك الى الحصول في حد معين والطلب له
لا انه نفس ذلك الحصول المطلوب اذ ليس ذلك الشيء بعينه والسلوك اليه غير الحصول فيه والجواب ان الحركة بهذا المعنى وان كان لها ابهام
بالقياس الى خصوصيات الانية والزمانية التي يعتبرها العقل الا انها مع ذلك لها تعين من جهة تعين الموضوع ووحدة المسافة ووحدة
الزمان والفاعل المعين والمبدأ الخاص والمنتهى الخاص وهي ايضا كامر من الموجودات الضعيفة الوجود فيكفيها من التعين هذا القدر
وان كان فيها ضرب من الاشتراك فان نسبة تلك الحصولات الى معنى التوسط المستمر نسبة الجزئيات الى الكل ونسبتها الى معنى القطع المتصل

لنسبة الاجزاء والحدود الى الكل السادس ان لقائل ان يقول الحركة امر مركب من امور كل واحد منها غير منقسم اصلا او ليس كذلك والاول باطل كما
بين في مباحث الجسم والمقادير والثاني اي كونها قابلة للقسمة ابدا فالاجزاء الفرضية منها لا يوجد باسرها دفعة لانها غير قارة فلا محالة يوجد
منها شيء بعد شيء فالجزء الموجود منها ان لم يكن منقسما فكذلك الذي يحصل بعد انقضائه مقارنا له اذ لا انضمام غير منقسم فالحركة اذن مركبة
من امور غير منقسمة هف وان كان منقسما كان بعضه قبل وبعضه بعد فلا يكون كله حاصلا فلا يكون ما فرضناه حاصلا حاصلا هف
اقول هذه الشبهة من الامام الرازي وهي قريبة الماخذ بما سبق ذكره سؤالا وجوابا والغلط انما نشأ من الذهول عن ان وجود الشيء
مطلقا اعم من وجوده في الآن ففي هذه الشقوق نختار الشق الاخير وهو ان الموجود من كل جزء من الحركة امر منقسم بالقوة الى اجزاء بعضها سابق
وبعضها لاحق وهكذا بالغا ما بلغ الى حيث يقف العقل عن اعتبار التجزية والقسمة السابع ان الاتصال بين الماضي من الحركة والمستقبل
منه اتصال بين موجود ومعدوم والجواب ان الحركة والزمان من الامور الضعيفة الوجود التي وجودها يشابك عدمها وفعليتها تقارن
قوتها وحدوثها عين زوالها فكل جزء منها يستدعي عدم جزء آخر بل هو عدمه بعينه فان الحركة هي نفس زوال الشيء بعد شيء وحدوث شيء
قبل شيء وهذا النحو ايضا ضرب من مطلق الوجود كما ان للاضافات ضربا من الوجود وفي وجود الحركة شكوك وشبه كثيرة ولها اجوبة
لا نطول الكلام بذكرها ونصرف عنان القلم الى ما هو اهم من ذلك **فصل** في اثبات المحرك الاول انك قد عرفت حد الحركة
فهي فعل او كمال اول للشيء الذي هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة فالقوة للمتحرك بما هو متحرك بمنزلة الفصل المقوم له ويقابله
السكون تقابل العدم والقنية فنقول الحركة لكونها صفة وجودية امكانية لا بد لها من قابل ولكونها حادثة بل حدوثا
لا بد لها من فاعل ولا بد من ان يكونا متغايرين لاستحالة كون الشيء قابلا وفاعلا فعلا وقبولا تجدديين وايضا يحث مقولتين
متخالفتين وهما مقولتا ان يفعل وان ينفعل والمقولات اجناس عالية متباينة ولاستحالة كون المفيض مستفيضا بعينه فالمحرك
لا يحرك نفسه بل لشيء لا يكون في نفسه متحركا والمتحرك لا يتحرك عن نفسه فيكون حركته بالفعل من جهة ما هو بالقوة وهذا مع المسخن
لا يسخن نفسه بل لامر يكون سخونته بالقوة فلا بد ان يكون قابل الحركة متحركا بالقوة لا بالفعل وفاعلها لا بد وان يكون بالفعل فيما يحرك
الشيء اليه اعني لكمالا الوجودي الذي يقع فيه الحركة وان لم يكن بالفعل في نفس الحركة ولا بالقوة اذ ليست الحركة كمالا الا لما هو موجود بالفعل
من جهة ما هو موجود بالفعل لكن هنا دقيقة ستعلم بها وهي انه لا بد في الوجود من امر غير الحركة وغير قابل الحركة هو متحرك بذاته متجدد
بنفسه وهو مبدأ الحركة على سبيل اللزوم وله فاعل محرك بمعنى موجد نفس ذاته المتجددة لا بمعنى جاعل حركته لعدم تخلل الجعل بين الشيء و
ذاتياته وذلك لان فاعل الحركة المباشر لها لا بد وان يكون متحركا والا لزم تخلف العلة عن معلولها فلو لم ينته الى امر وجودي متجدد الذات
لادى ذلك الى التسلسل او الدور وسنرجع الى تحقيق ذلك الامر ان شاء الله تعالى فالآن نقول قولا مجملا ان قابل الحركة امر بالقوة اما من هذه
الجهة او من كل جهة وفاعلها امر بالفعل اما من هذه الجهة او من كل جهة ولا محالة ينتهي جهات الفعل الى ما هو بالفعل من كل وجه دفعا
للدور والتسلسل كما ان جهات القوة ترجع الى امر بالقوة من كل وجه الا كونه بالقوة لان القوة قد حصلت فيه بالفعل وبذلك يتميز
عن العدم المطلق فثبت ان في الوجود طرفين احدهما الحق الاول والوجود البحت جل ذكره والاخر الهيولى الاولى والاول خير محض وهذه
شر لا خيرية فيه الا بالعرض ولكونها قوة جميع الموجودات يكون خيرا بالعرض بخلاف العدم فانه شر محض ومن ههنا ظهر ان الجسم مركب من هيولى
وصورة لان الجسم فيه قوة الحركة والصورة الجسمية اعني الاتصال الجوهري وهو امر بالفعل ففيه كثرة اشارة الى ان كل بسيط الحقيقة
يجب ان يكون جميع الاشياء بالفعل وهذا مطلب شريف لم اجده في وجه الارض من له علم بذلك **فصل** في دفع شكوك اوردت
على قاعدة كون كل متحرك له محرك ان الموروث من الحكماء في اثبات هذا المرام حجج منكرة الاولى لو كان الشيء متحركا لذاته امتنع سكونه
لان ما بالذات يبقى ببقاء الذات وفساد التالي يستلزم فساد المقدم الثانية لو تحرك لذاته كان اجزاء الحركة مجتمعة ثابتة لان معلول
الثابت ثابت ولو كان ثابتا لم يكن حركة الثالثة لو كان متحركا لذاته فلا يخلو اما ان يكون له مكان او حالة ملائمة او لا يكون فعلى
الاول لم يكن طالبا لذلك المكان او ما يجري مجراه فلا يكون متحركا ولا ايضا حركته الى جانب اولى من حركته الى جانب آخر فاما ان يتحرك
الى كل الجوانب وذلك محال او لا يتحرك اصلا هف وان كان له ما يلائمه فاذا وصل اليه سكن فلا يكون متحركا لذاته الرابعة لو تحرك الجسم لانه
جسم لكان كل جسم كذلك لاشتراك الكل في الجسمية وهو كذب او لانه جسم مخصوص فالمحرك هو تلك الخصوصية الخامسة ما مر ذكره في الفصل
المقدم من اختلاف جهتي القوة والفعل فالمحرك اذا حرك لم يخل اما بان يحرك لا بان يتحرك او بان يتحرك فعلى الاول يكون هو غير المتحرك

وعلى الثاني فمعنى انه يتحرك انه وجدت فيه الحركة التي هي بالقوة فيكون الحركة فيه بالقوة والفعل معا هذا مع ان السادسة من ان نسبة المحرك القابل الى الحركة بالامكان ونسبته من حيث هو فاعل بالوجوب والوجوب والامكان متنافيان فالمحرك غير المتحرك قال صاحب كتاب المباحث المشرقية معترضا على الثلث الاول ان الطبيعة محركة لذاتها مع انها لا تحرك ابدا ولا يبقى الاجزاء المفروضة في الحركة وهي طالبة لمكان معين فلم لا يجوز ان يكون الجسم محركا لذاته وان لم يلزم شيء مما قلتموه قلت فلم ان الطبيعة انما تقتضي الحركة بشرط حالة منافية او زوال حالة ملائمة فيتجدد اجزاء الحركة لاجل تجدد القرب والبعد من تلك الحالة الملائمة والسكون انما يحصل عند الوصول الى الملائم والعلة ان كانت في ايجابها معلولها موقوفة على شرط لم يستمر ذلك الايجاب لفوات ذلك الشرط فنقول اذا جوزتم ذلك فلم لا يجوزون ان يكون اقتضاء التحريك بشرط حصول حالة منافرة حتى يتجدد اجزاء الحركة بسبب القرب والبعد من تلك الحالة المنافرة وينقطع الحركة عند زوالها ح لا يمكن ان يدفع ذلك الا بان يقال لو كانت الجسمية لذاتها تطلب حالة مخصوصة كان كل جسم كذا وهذا هو الحجة الرابعة فاذن يحتاج في تقرير تلك الطرق الثلثة الى الاستعانة بالطريقة الرابعة فلنتكلم عليها فنقول ان كل جسم فله مقدار وله صورة وله هيولى اما مقداره فهو الابعاد الثلثة ولا شك انها طبيعة مشتركة بين الاجسام كلها واما الصورة الجسمية فلا بد من اقامة البرهان على انها امر واحد في الاجسام كلها وذلك لان الصورة الجسمية لا يمكن ان تكون عبارة عن نفس القابلية لهذه الابعاد لانها امر اضافي والجسمية من مقولة الجوهر فكيف يكون نفس هذه القابلية بل تلك الصورة عبارة عن هيئة جوهرية يلزمها هذه القابلية واذا ثبت ان الجسمية امر يلزمه هذه الابعاد فمن الجائز ان يكون ذلك الامر مختلفا في الاجسام وان كانت مشتركة في هذا الحكم وهو قابلية هذه الابعاد والامور المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد ثم قال وان سلمنا ان الاجسام مشتركة في الصورة الجسمية ولكنها غير مشتركة في مادة الجسم فلم قلتم ان الجسمية ليست علة للحركة فلم لا يجوز ان يكون علتها هي مادتها المخصوصة اقول كون الاجسام مشتركة في الجوهر القابل للابعاد امر بديهي لا حاجة الى اقامة البرهان عليه وذلك يكفينا لاثبات المبادي الطبيعية والمحركات الخاصة اذ يعلم ان الحركات والاوضاع والاين كلها عوارض واوصاف لذلك الامر المشترك فان الكون في المكان لا يوصف به الا الجسمية اعني الجوهر الطويل العريض العميق وكذا الوضع اعني نسبة اجزاء الشيء بعضها الى بعض والى امر خارج وكذا الانتقال من مكان الى مكان فالقابل لهذه الاوضاع والانتقالات هو الجسم لا محة وهو سبب قابلي فلا بد لهذه الاوضاع من سبب فاعلي ايض لكن لهم في اثبات ذلك السبب الفاعلي طرق بعضها يبتني على اثبات الامكان والقوة لوجود هذه الاوضاع للجسم اذ لازم الماهية بل لازم الوجود للشيء يجوز ان يكون الفاعل والقابل فيه امرا واحدا له وبعضها يبتني على اثبات جهة الاشتراك بين الموصوفات بهذه الصفات مع اختلاف الصفات فلو كان شيء منها من لوازم الماهية المشتركة لكان كوصوفه متفقا في الكل اذ لازم الماهية لازم لجميع الافراد وهم مع ذلك قد اقاموا البرهان على ان الجسمية طبيعة نوعية مشتركة بين انواع الاجسام واجناسها في موضعه كما ستذكره واما قوله لم يجوز ان يكون الامور المختلفة مشتركة في لازم واحد فنقول ان ذلك انما جاز بشرط ان يكون منشاء اللزوم جهة الاشتراك لا جهة الاختلاف كما بين في مقامه ونحن نعلم يقينا ان قابلية الابعاد وان كان امرا نسبيا فانما يقتضيه الجسم بما هو جسم لا بما هو مختلف فيه وذلك معنى مشترك بين الاجسام ضرورة واتفاقا وان كانت الاجسام متخالفة الماهيات وبعض تلك الطرق يدفع كون الهيوليات المتخالفة في الاجسام مبادي للحركات والاثار المتفننة المختصة كل قسم منها بنوع من الجسم لانها محض القوة والاستعداد وليست هي ايض مختلفة الا من جهة اختلاف الطبايع والصور وبهذا يدفع قوله لم لا يجوز ان يكون علة الحركة هي المادة المخصوصة ولم يعلم ان لا معنى لتخصيص المادة الا بصورة سابقة عليها وستعلم ان الفعل اقدم من القوة بحسب انحاء التقدم ثم قال ان الفلك غير قابل للكون والفساد فيكون ما له من الشكل والوضع والمقدار واجب الحصول له فتلك الوجوب ان كان للجسمية مع انه لم يلزم ان يكون كل جسم كذلك فلتكن الحركة ايضا للجسمية وان لم يكن كل جسم متحركا وان كان لامر موجود في الجسمية فذلك الامر ان لم يكن ملازما لها لم يكن اللازم بسببه ملازما للجسمية وان كان ملازما عاد التقسيم ولا ينقطع الا بان يقال تلك الاوصاف غير لازمة لجسمية الفلك فيه بتجويز الخرق والفساد او انها لازمة للجسمية المطلقة اما بغير واسطة او بواسطة ما يلازمها مع ان تلك الاوصاف غير مشتركة في الجميع فلتكن الحركة ايض كذلك وان قيل ان تلك الملازمة لما حلت فيه الجسمية وهو المادة فان الافلاك لكون مادتها مخالفة لساير المواد وكانت مقتضية لتلك الاشكال والمقادير للجسمية ايضا حصلت الملازمة بين الجسمية وتلك الامور قلنا فهذا نقول لم لا يجوز ان يكون لبعض الاجسام مادة مخصوصة مخالفة لساير المواد وهي لذاتها تقتضي حركة مخصوصة ولا يلزم

منه اشتراك الاجسام في ذلك اقول اما الذي ذكره في الفلك فبناه على الغفلة عن احوال الماهية وكيفية ارتباط الجنس بالفصل المحصل اياه في النوع المحصل في الذهن وعن كيفية الملازمة بين مادتها وصورتها في النوع المركب في الخارج وعن معرفة ان الصورة الفلكية بل كل صورة من الصور المخصوصة التي في الاجسام البسيطة محصلة لجسميتها الا ان الجسمية فيها وفي غيرها مقتضية للفلكية او للنارية او المائية وبالجملة للخواص واللوازم المخصوصة في نوع نوع كما سيأتي في مباحث الصور واما الذي ذكره من تجويز كون المادة مقتضية للحركة المخصوصة وساير الخواص فهذه المسماة بالمادة هي بالحقيقة والمعنى صورة فلم يبق لها من معنى المادة الا اسمها دون معناها فان المعنى المذكور هو معنى الصورة بعينها اذ لا نعني بالصورة الا مبدء الاثار المختصة ولا نعني الا مبدء الحركة الذاتية ولا حاجة بنا الى الاسم بعد تحصيل الحقيقة بالبرهان ثم قال فالحاصل ان الحجة المذكورة لا تدل على اثبات القوى والطبايع الا اذا بينا ان المادة مشتركة و متى تعذر ذلك لم تكن الحجة منتجة فان قيل ان المادة لا تصلح ان يكون مبدء الحركة لانها من حيث هي هي قابلة والشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا قلنا قد ثبت في باب العلة فساد هذا الاصل وبتقدير صحته يكون كافيا في اثبات المط وهو الطريقة الخامسة ولكن البيان فيه واقوى ما يتوجه عليه ان المهيات فاعلة للوازمها وقابلة لها وذلك يبطل ما قالوه اقول قد علمت بيان اختلاف جهتي ان يفعل وان ينفعل واختلاف جهتي القوة والفعل اعني الامكان الوقوعي والايجاب بلا مرية واما النقض بلوازم المهيات فغير وارد اذ مبنى الايراد على المغالطة الناشية من اشتراك لفظ القابل ووقوعه تارة بمعنى الانفعال التغيري وتارة بمعنى الاتصاف اللزومي

فصل في تقسيم القوة المحركة وفي اثبات محرك عقلي ان من المحرك ما يحرك بالذات ومنه ما يحرك بالواسطة كالنجار بواسطة القدوم ومنه ما يحرك على سبيل المباشرة وان يفيد صفة الحركة ومنه ما يحرك لا على سبيل المباشرة بل بان يفيد الذات المتحركة لا حركتها فقط كما ستعلم وايضا منه ما يحرك بان يتحرك ومنه ما يحرك لا بان يتحرك كالمعشوق اذا حرك العاشق والمعلم اذا حرك المتعلم ولا يستحيل وجود اجسام بلا نهاية فيستحيل ان يتحرك متحركات معا الى غير نهاية وبيان ذلك اما اولا فان المحرك يجب ان يكون جسما او ماديا ويلزم لا تناهي الاجسام واما ثانيا فلان العلل يجب ان تتناهى وذلك لانه ان كان متحرك اخر ويحركه محرك وهو ايضا متحرك فمحال ان يتحرك الابعد ان يحركه محرك اخر فالمتوسط من هذه الثلثة له نسبتان وله من بينها هذه الخاصية وهو انه يحرك ويتحرك وسواء كانت هذه الواسطة واحدة او غير متناهية فانه لا يصح الحركة ما دام حكمها حكم الواسطة فيجب ان ينتهي الى محرك لا يكون حكمه حكم الواسطة وهذا مخرج الامور من القوة الى الفعل والموجد المخرج ينتهي الى امر بالفعل فيجب ان يكون امرا بالفعل وموجودا بذاته فالمحرك الذي لا يتحرك اما ان يحرك بان يعطي للجسم المتحرك المبدء القريب الذي به يتحرك او يحرك على انه غاية يتم بها وخير يتوجه اليه ومعشوق ومعلوم ان كل قوة في جسم يحرك فانها تحرك ايضا بالعرض فالمحرك الذي لا يتحرك لا يصلح ان تكون قوة جسمانية وقد علمت اثبات ان كل جسم يفعل فعلا خاصا او حركة مخصوصة ليس بعرض ولا باتفاق او قسر فانه بقوة زائدة على الجسمية فهي اما طبع او ارادة نفسانية متعلقة ازلية وعلى التقديرين لا بد ان يكون لتلك القوة تعلق بالجسم ولا تكون مفارقة عنه بالكلية فان الفعل الخاص اذا صدر عن مفارق بالكلية غير مخالط للاجسام وجب ان يكون المفارق يطلب بالحركة امرا ليس له وهذا باطل كما علمت فاذن ان كان مفارق مشاركا له في التحريك فانه يحرك على احد الوجهين المذكورين لا غير كالحال في الحركات الفلكية **فصل** في ان المبدء القريب لهذه الافاعيل والحركات المخصوصة ليس امرا مفارقا عن المادة فنقول اختصاص هذا الجسم بقبول هذا التأثير عن مفارق لا يخ اما لانه جسم او لقوة فيه او لقوة في المفارق اما الاول فيلزم ان يشاركه فيه كل جسم كما عرفت وليس الامر كذا واما الثاني وهو ان يكون لقوة فيه وهو المط واما الثالث فتلك القوة في المفارق اما ان يكون نفسها يوجب هذا التأثير فيكون الكلام فيه كالكلام في المفارق وقد مر وان كان على سبيل الارادة فلا يخ اما ان يكون الارادة ميزت هذا الجسم بخاصية فيه او لا بل اثر فيه جزافا فان كان تأثيره جزافا كيف اتفق لم يستمر اوضاع العالم سيما الافلاك على هذا النظام الدائمي او الاكثري اذ الاتفاقيات كما ستعلم ليست بدائمة ولا اكثرية لكن الامور الطبيعية اكثرية او دائمة فليس فيها شيء بالاتفاق والجزاف كما ستعلم ان جميعها متوجهة نحو اغراض كلية فلبست اي ن باتفاقية فبقي ان يكون بخاصية فيه ويكون تلك الخاصية لذاتها موجبة للحركة وهي القوة والطبيعة وهي التي بسببها يطلب الجسم بالحركة كما لاتها الثانية من احيازها واشكالها وغير ذلك وسنتكلم فيها في باب الصور الجسمانية ومثل هذه الطبيعة اذا عرضت للاجسام حالة غريبة كالماء اذا سخن والارض اذا ارتفعت والهواء اذا انضغط بالقسر ردتها الطبيعة بعد زوال المبدء القريب القاسر الى حالتها الطبيعية

كلام جليل و تأمل

بعضها يبتني على اثبات الامكان كالخامس والسادس ومثله الكلام في بعض تلك الطرق الدافع كون الهيوليات آه لم لا بما مختلف فيها الفلكية و العنصرية ثم العنصرية بحسبها و مثله الكلام في قوله متخالفة المهيات قوله وان كان لامر موجود في الجسمية كالطبيعة البرزواري

وحفظت عليها تلك الحالات فردت الماء الى برودته والارض الى مكانها الاسفل والهواء الى قوامه ورقته وكذا الابدان اذا مرجها ومرضت باستيلاء بعض العناصر فاذا وثبت الطبيعة المدبرة اياها ردتها الى المزاج الموافق ومن هيهنا ايضا يعلم ان النفس ليست بمزاج فان المزاج المعدوم لا يعيد ذاته الى الحالة الاصلية لاستحالة اعادة المعدوم **فصل** في ان كل حادث يسبقه قوة الوجود ومادة تحملها كل ما لم يكن يسبقه قوة الوجود فيستحيل حدوثه وكل كائن بعد ما لم يكن بعدية لا تجامع القبلية فانه يسبقه مادة وذلك لانه قبل وجوده يكون ممكن الوجود لذاته اذ لو كان ممتنعا لم يكن يوجد اصلا ولو كان واجبا لم يكن معدوما فامكان وجوده غير قدرة الفاعل عليه لان كون الشيء ممكن الوجود حالة له بالقياس الى وجوده لا الى امر خارج عنه فاذن لامكان وجوده حقيقة تسبق وجوده وجود ذلك الممكن وهذا الامكان يعرض في الخارج ليس من الامور العقلية المحضة والاعتبارية الصرفة لانه اضافة ما منسوبة الى ما هو امكان وجوده فيكون الاضافة مقومة له وليس امكان الوجود المطلق جوهرا ولا عرضا غير نفس الاضافة ولو كان الامكان جوهرا لكان له وجود خاص مع قطع النظر عن الاضافة ولو كان كذلك لكان واجب الوجود بذاته لا ممكنا لامكانه وكذا لو كان عرضا قارا فقد علم انه ليس لامكان الوجود مطلقا وجود في الخارج ثم يعرض له الاضافة من خارج بل الموجود من امكان الوجود هو الامكانات المخصوصة حتى يكون مضافا مشهورا لا حقيقيا فهي اعراض لموضوعات والاضافة مقومة لامكان وجود كذا والجوهر لا يقومه العرض فهو عرض فيجب ان يكون موجودا في موضوع فلنسم هذا الامكان قوة الوجود وحامله موضوعا ومادة وهيولى باعتبارات فهذا الامكان امر وجودي وان صحبه العدم وهو عام عموم التشكيك مثل الوجود المطلق يدخل تحته معان هي امكانات مجهولة الاسامي يعبر عنها بامكان وجود كذا وكذا فاذن كل حادث قد سبقه المادة والمادة هي سبب من اسباب الحادث وحيث يكون حدوث وكون وفساد يجب ان يكون الهيولى للكائن والفاسد واحدة والا لكان يلزم حدوث الهيولى دائما وهذا محال لانه يلزم ان يكون الهيولى الحادثة يسبقها امكان الوجود فيكون لامكانها هيولى اخرى فيتسلسل وهذا مع الاعلى وجه سنقف عليه من تجددها مع تجدد الصورة على الا... واعلم ان موضوع الامكان يجب ان يكون مبدعا والا يسبقه موضوع اخر وكذلك الى ما لا نهاية له لانه متى فرض كذلك يلزم ان يسبق للامكان امكان ومما يجب ايضا ان يعلم ان الامكان الذي يعدم مع الفعل فله سبب لا محالة يكون حادثا ويسبقه لا محالة امكان اخر سبقا زمانيا الى لا نهاية ثم الهيولى وكذا كل مادة بما هي فلها قوة ان يصير بالفعل شيئا لا على ان يوجد وامكان الصورة هو ان توجد لا على ان يصير بالفعل شيئا فانها هي فعل فنقول ان امكان وجود الصورة صفة موجودة في هيولاها اذا عقلت تلك الصفة عقلت انها امكان وجود الصورة مثال ذلك سعة الحوض فانها صفة للحوض فاذا احضره الذهن واحضر قدر ما يسعه من الماء كانت امكان وجود الماء وكذا صحن الدار صفة الدار فاذا عقل وعقل ما يسعه من الرجال كان امكان وجودهم فبهذا ينحل شبهة من يقول ان الموجود كيف يكون مضافا الى المعدوم فان حد المضاف كون الشيء بحيث اذا عقل عقل معه ما يضاف اليه وان قيل ان سعة الحوض وصحن الدار كل منهما معنى وجودي والقوة معنى عدمي كان كل منهما بالقياس الى ما يسعه وهو الماء مثلا لا الى الوجود وهو معنى عدمي هو ما يكون بالقياس الى الوجود مطلقا **تنبيه** ان بعض الحوادث يكون امكان وجوده بان يكون موجودا في المادة وبعض الاشياء يكون امكان وجوده بان يكون مع المادة لا فيها فالاول كالصور الجسمية والثانية كالنفوس الانسانية ليس وجودها في المادة ولكن مع المادة كما ستعلم في علم النفس والمادة هي المرجحة لوجود النفس على عدمها اذ كل ما هو ممكن الوجود فقوته على الوجود والعدم سواء فيجب ان يكون له سبب مرجح يميله الى احد الطرفين لان الواهب جواد بكيفية فلم يرجح يخرج الشيء عن الحد المشترك بين الوجود والعدم فتبين ان المادة علة لوجود النفس على هذا الوجه لا غير اذ المادة يحتاج اليها لوجهين احدهما لان يتقوم بها الموجود عنها وهذا للنفس النطقية والثاني لان يرجح وجود الشيء على عدمه والمحتاج اليها من المادة في النفس هو هذا فالمادة بالحقيقة للحوادث لان يحمل امكان الوجود ويرجح وجود ممكن الوجود على عدمه ثم هذا الامر الممكن هو صورة فان في بعض الصور انها توجد فيها يحتاج اليها لمعنيين احدهما للحدوث وثانيهما لان يتقوم بها وجود الصورة واما النفس الانسانية فانما يحتاج اليها للحدوث وزيادة التحقيق في هذا المعنى وحل الشبهة في سببية المادة للنفس مما سنذكرها في باب بيان بقائها بعد الموت واعلم ان المفارق المحض لا امكان له يجب لواجب والا لكان لوجوده حامل وانما امكانه اعتبار صرف يعتبره الذهن عند ملاحظة ماهية كلية له فيجد نسبتها الى الوجود بالامكان كما مر **فصل** في ان الفعل مقدم على القوة ان الفصول الماضية اوهمت ان القوة متقدمة على الفعل

مطلقا وهذا مذهب اكثر الناس وجلهم حيث زعموا ان المادة قبل الصورة والجنس قبل الفصل ولا نظام العالم قبل نظامه وماهية الممكن قبل وجوده وليس الامر كذلك والشيخ حكى في الشفاء مذاهب اقوام زعموا ان القوة قبل الفعل وهم تفرقوا في هذا فرقا وتحزبوا احزابا فمنهم من جعل للهيولى وجودا قبل الصورة ثم البسها الفاعل كسوة الصورة اما ابتداء او لداع دعاه اليه كما ظنه بعض عامة القدماء فوقع ان شيئا كالنفس وقع له فلتة ان اشتغل بتدبير الهيولى وتصويرها فلم يحسن التدبير والتصوير فتداركها الباري فاحسن تصويرها ومنهم من قال ان هذه الاشياء كانت تتحرك بطباعها حركة غير منتظمة فاعانها الباري طبيعتها فاخرجها من لا نظام الى نظام ومنهم من قال ان القديم هو الظلمة او الهاوية او خلاء غير متناه لم يزل ساكنا ثم حرك ومنهم من قال بالخليط الذي يقول به انكساغورس وذلك لانهم قالوا ان القوة قبل الفعل كما في البزور والنطف وفي جميع ما يصنع فنقول ان الحال في الامور الجزئية من الكائنات الفاسدة كالحال في المني والانسان من ان للقوة المخصوصة تقدما على الفعل بالزمان والتقدم بالزمان غير معتد به ثم القوة مطلقا متاخرة عن الفعل بوجوه التقدم فانها لا تقوم بذاتها بل تحتاج الى جوهر تقوم به وذلك الجوهر يجب ان يكون بالفعل فانه ما لم يصر بالفعل لم يكن مستعدا لشيء فان ما ليس موجودا مطلقا ليس ممكنا ان يقبل شيئا ثم ان في الوجود اشياء بالفعل لم يكن ولا يكون بالقوة اصلا كالاول تعالى والعقول الفعالة ثم القوة تحتاج الى فعل تخرجها الى الفعل وليس ذلك الفعل مما يحدث فانه يحتاج الى مخرج اخر وينتهي لا محالة الى موجود بالفعل ليس بمحدث كما بين في تناهي العلل وايضا فان الفعل يتصور بذاته والقوة تحتاج تصورها الى تصور الفعل وايضا فان الفعل قبل القوة بالشرف والكمال كيف والفعل كمال والقوة نقص وكل قوة على فعل فذلك الفعل كمالها والخير في كل شيء انما هو مع الكون بالفعل وحيث يكون الشر فهناك ما بالقوة والشيء لا يكون من كل وجه شرا والا لكان معدوما وكل شيء من حيث هو موجود ليس بشر وانما هو شر من حيث هو عدم كمال مثل الجهل او لانه يوجب في غيره عدما كالظلم فالقوة لان لها في الخارج ضربا من الكون يتقوم مهيتها بالوجود اذ قد علمت تقدم على المهية تقدما بالحقيقة فالقوة بما هي قوة لها تحصل بالفعل عقلا فقد بان ان الفعل مقدم على القوة تقدما بالعلية وبالطبع وبالشرف وبالزمان وبالحقيقة كما اومانا اليه **وهم واندفاع** فان قلت ان القوة في بعض المواضع خير من الفعل والفعل شر من القوة فان القوة على الشر خير من الفعل الذي بازائه والكون بالفعل شرا شر من الكون بالقوة شرا كما ان الكون بالفعل خيرا خير من الكون بالقوة خيرا اذ لا يكون الشرير شريرا بالقوة الشريرة بل بملكة الشر قلنا صدقت ولكن هذا امر عارض بالقياس لقوة الشر بما هو قوة والقوة عدم ما فهي شر كما ان الفعل الذي بذاته كالظلم والمرض واشباههما من حيث هو بالفعل والفعل وجود خير لكن الفعل من حيث يؤدي الى عدم ما عرض له انه شر فالقوة على ذلك الفعل من جهة انها امر عدمي يؤدي وجوده الى عدم شيء اخر كانت خيرا من فعله حيث ان عدم العدم يلزمه وجود فجهة الخيرية في القوة على الشر رجعت ايضا الى الفعل كما ان جهة الشرية في فعل الشر رجعت الى القوة **فصل** في تحقيق موضوع الحركة وان موضوعها هل الجسم ام غيره لما علمت ان الحركة حالة ليس لها وجود بين القوة المحضة والفعل المحض يلزمها امر متصل تدريجي قطعي لا وجود له على صفة الحضور والجمعية الا في الوهم يجب ان يكون شيء ثابت بوجه يعرض له الحركة فاما ان يكون هذا الثابت امرا بالقوة او امرا بالفعل ومحال ان يكون بالقوة اذ ما لا وجود له بالفعل لا يوصف بشيء اصلا لا بالقوة ولا بالفعل فبقي ان يكون موضوعها امرا ثابتا بالفعل وذلك اما ان يكون بالفعل من كل وجه او لا يكون كذلك والاول محال اذ الذي يكون بالفعل من كل الوجوه يكون مفارقا لا علاقة بينه وبين المادة اصلا وكل ما كان كذلك فلا معنى لكونه خارجا من القوة الى الفعل فلا معنى لكونه متحركا اذ قد حصل له بالوجوب جميع ما يمكن له بالامكان العام فكل ما هو بالفعل من جميع الوجوه يمتنع عليه الحركة وبعكس النقيض كل ما يصح عليه الحركة ففيه ما بالقوة اذ كل طالب للحركة يطلب شيئا لم يحصل له بعد فلا يصح ان يكون المجرد عن المادة يطلب بالحركة امرا وايضا الحركة امر طار على الشيء المتحرك ويجب ان يكون في الشيء الذي يطرء له شيء معنى ما بالقوة فيجب فيما يعرض له الحركة معنى ما بالقوة والمفارق بريء عن ذلك فموضوع الحركة يلزمه ان يكون جوهرا مركب الهوية مما بالقوة ومما بالفعل جميعا وهذا هو الجسم واعلم انه لا يجوز ان يكون الحركة صورة لنوع من الجواهر الجسمانية لوجوه من البيان الاول ان الحركة عرض بل اضعف الاعراض لانها متحركية الشيء بالمعنى النسبي لا ما به يتحرك الشيء فلا يصح ان يكون صورة لموجود جوهري ولا يتحصل الشيء بما هو انقص وجودا منه والثاني لانك علمت ان موضوعها الجسم بالفعل ولا يصح ان يوجد جسم عام مبهم الا في العقل بل الموجود من الجسم ما قد يحصل نوعا خاصا والثالث لان الحركة لا توجد انواعها بالفعل مستقرة وما لا يوجد بالفعل

لا يتوقع امرا بالفعل والرابع ان الحركة لو كانت مقومة لنوع لعدم بالسكون ولعدم بعدم اجزاء تلك الحركة فيكون النوع بالقوة فاحتاج
الى ثابت بالفعل فثبت ان الحركة تعرض للجسم بعد تقومه هذا غاية ما قيل في هذا المقام وستسمع كلاما فيه تنوير للقلب **فصل**
في حكمة مشرقية اعلم ان الحركة لما كانت نحو كينونة الشيء لانها نفس التجدد والانقضاء فيجب ان يكون علتها القريبة امرا غير ثابت الذات و
الا لم ينعدم اجزاء الحركة فلم يكن الحركة حركة والتجدد تجددا بل سكونا وقرارا فالفاعل المزاول لها امر يكون للحركة لازمة له في الوجود بالذات
وكل ما كانت الحركة من لوازم وجوده فلها مهية غير الحركة لكن الحركة لا تنفك عنها وجودا وكل ما يكون من لوازم وجود الشيء الخارجي فلم
يتخلل الجعل بينه وبين ذلك اللازم بحسب نحو وجوده الخارجي فيكون وجود الحركة من العوارض لوجود فاعلها القريب فالفاعل القريب
للحركة لابد ان يكون ثابت المهية متجددة الوجود وستعلم ان العلة القريبة في كل نوع من الحركة ليست الا الطبيعة وهي جوهر يتقوم
به الجسم ويتحصل به نوعا وهي كمال اول لجسم طبيعي من حيث هو بالفعل موجود فقد ثبت وتحقق من هذا ان كل جسم امر متجدد الوجود
سيال الهوية وان كان ثابت المهية وبهذا يفترق عن الحركة لان معناها نفس التجدد والانقضاء وبهذا ثبت حدوث العالم الجسماني
وجميع الجواهر الجسمانية وسائر اعراضها فلكية كانت وعنصرية فما ذكر في الفصل السابق من ان موضوع الحركة لابد وان يكون امرا
ثابت الذات صحيح اذا عنى بموضوع الحركة موضوعها بحسب المهية لان موضوع التجدد يكون التجدد عارضا له فهو بحسب ذاته ومهيته غير
متجدد او عنى به موضوع الحركات الغير اللازمة في الوجود كالنقلة والاستحالة والنمو وما ذكر ايضا من ان موضوع مركب مما بالقوة
وما بالفعل قول مجمل يحتاج الى تفصيل وهو ان الموضوعية والعروض ان كانا في الوجود كما في الحركات العارضة للجسم نحو ان موضوعها
مركب في الخارج من امر يكون بالفعل موجودا ثابتا مستمرا في كل زمان الحركة ومن امر يكون بالقوة متحركا لان كل جزء من الحركة يوجد فيه
بعد ما لم يكن ويزول عنه وهو هو بحاله وان كان العروض بحسب التحليل العقلي كما في اللوازم فالقابل والفاعل هناك امر واحد و
القوة والفعلية جهة واحدة اي ما بالقوة عين ما بالفعل كل منهما متضمن للاخر وكما ان ثبات الحركة عين تجددها وقوتها على الشيء
عين فعليته القوة على ذلك الشيء فكذا حكم ثبات ما به الحركة وهي الطبيعة الكائنة في الاجسام فانه عين تجددها الذاتي وتحقيق
هذا المقام انه لما كانت حقيقة الهيولى هي القوة والاستعداد كما علمت وحقيقة الصورة الطبيعية لها الحدوث التجددي كما
سينكشف لك زيادة الانكشاف فالهيولى في كل آن صورة اخرى بالاستعداد ولكل صورة هيولى اخرى يلزمها بالايجاب لما
علمت ان الفعل مقدم على القوة وتلك الهيولى ايضا مستعدة لصورة اخرى غير الصورة التي توجبها الا بالاستعداد وهكذا
تقدم الصورة على المادة ذاتا وتاخرها التشخصية عنها زمانا فلكل منهما تجدد ودوام بالاخرى لا على وجه الدور المستحيل كما
يتبين عليك كيفيته في مباحث التلازم بينهما ولتشابه الصور في الجسم البسيط ظن فيه صورة واحدة مستمرة لا على التجدد وليست
بل هي واحد بالحد والمعنى لا بالعدد والتشخص لانها متجددة متعاقبة في كل آن على نعت الاتصال الا ان يكون امور متباينة متفاصلة
ليلزم ما يلزم على اصحاب الجزء **فصل** في اثبات الطبيعة لكل متحرك وانها هي المبدأ القريب لكل حركة سواء كانت الحركة طبيعية
او قسرية او ارادية اما اذا كانت الاولى فظاهر ان فاعلها الطبيعة واما اذا كانت قسرية فلان القسر العلة المعدة والمعد علة بالعرض
ولذلك يزول القسر والحركة غير منقطعة بعد وايضا لابد من انتهاء القواسر الى الطبيعة او الارادة واما اذا كانت ارادية فان النفس
انما تحرك الجسم باستخدام الطبيعة وكثير من اولي البحث وان زعموا ان النفس هي الفاعلة القريبة للحركات المنسوبة الى الارادة لكن
التحقيق ان المبدأ القريب لها بعد تحقق التخيل والارادة والشوق هو القوة المحركة للعضلة والاوتار والرباطات وتلك القوة هي بعينها
طبيعة تلك الاعضاء والآن جعلت مطيعة اياها الا انها منبعثة عن النفس على الاعضاء لتدبير البدن بواسطتها ونحن نبين بالوجدان
فضلا عن البرهان ان الامر المميل للجسم والصارف له من مكان الى مكان او من حالة الى حالة لا يكون الا قوة فعلية قائمة به وهي المسماة
بالطبيعة فالمبدأ القريب للحركة الجسمية قوة جوهرية للجسم اذ الاعراض كلها تابعة للصورة المقومة وهي الطبيعة ولهذا عرفها
الحكماء بانها مبدأ اول لحركة ما هي فيه وسكونه بالذات لا بالعرض وقد برهنوا ايضا على ان كل ما يقبل الميل من خارج فلا بد وان
يكون فيه ميل طباعي فثبت ان مزاول الحركة مطلقا لا يكون الا طبيعة وقد علمت ان مباشر الحركة امر سيال متجدد الهوية ولو لم يكن سيالا
متجددا لم يمكن صدور هذه الحركات الطبيعية عنه لاستحالة صدور المتجدد عن الثابت والحكماء كالشيخ الرئيس وغيره معترفون
بان الطبيعة ما لم تتغير لا يمكن ان تكون علة الحركة الا انهم قالوا لابد من لحوق التغير لها من خارج كتجدد مراتب قرب وبعد من الغاية

المطلوبة

المطلوبة في الحركات الطبيعية وكتجدد احوال اخرى في الحركات القسرية وكتجدد الارادات والاشواق الجزئية المنبعثة عن النفس على حسب
تجدد الدواعي الباعثة لها على الحركة اقول ما ذكروه غير مجد في صحة ذلك فان تجدد هذه الاحوال وتغيرها في آخر الامر ينتهي لا محالة
الى الطبيعة لما عرفت قبل من انتهاء القسر الى الطبيعة وعلمت ان النفس لا تكون مبدأ الحركة الا باستخدام الطبيعة فالتجددات باسرها
منتهية الى الطبيعة معلولة لها فتجدد ما هي مبدأ له يستدعي تجددها البتة فان قيل انهم صححوا استناد التغير كالحركة الى الثابت
كالطبيعة على زعمهم بان اثبتوا في كل حركة سلسلتين احديهما سلسلة اصل الحركة والاخرى سلسلة منتظمة من احوال متواردة على
الطبيعة كمراتب قرب وبعد من الغاية قالوا فالثابت كالطبيعة مع كل شطر من احدى السلسلتين علة لشطر من الاخرى وبالعكس لا
على سبيل الدور المستحيل كما ذكروا في ربط الحادث بالقديم اقول هذا الوجه غير كاف في استناد المتغير الى الثابت وارتباط الحادث
بالقديم فان الكلام في العلة الموجبة للحركة لا في العلة المعدة لها ولابد لكل معلول من علة مقتضية ففرض السلسلتين يتم العون على
وجود امور مخصصة لاجزاء الحركة العارضة للمادة المستعدة لها وكلامنا في العلة الموجبة لاصل الحركة فان الحركة معلولة وكل معلول
لابد له من موجب لا ينفك ولا يتأخر عنه زمانا ولو كان كل من السلسلتين علة للاخرى يلزم تقدم الشيء على نفسه ولا مخلص عن هذا
الا بان يذعن بان الطبيعة جوهر سيال انما تنشأ حقيقتها المتجددة بين مادة شأنها القوة والزوال وفاعل محض شأنه الافاضة
والافضال فلا يزال ينبعث عن الفاعل امر وينعدم من القابل ثم يجبره الفاعل بايراد البدل على الاتصال وايضا من راجع الى وجدانه
في حال السلسلتين معا بجميع اجزائهما ولا محالة انهما جميعا متاخرتان في وجودهما عن وجود الطبيعة علم ان الكلام في لحوقهما معا بامر ثابت
عائد من رأس من انهما من اين حصلتا بعدما فرض الاصل ثابتا والاعراض تابعة وهذا على قياس ما ذكر في البرهان المسمى بالوسط والطرف
على بطلان اللاتناهي في تسلسل العلل من انه اذا كان جميع الاحاد ما سوى الطرف الاخير اوساطا من غير ان يكون لها طرف اول فمن اين حصلت
تلك السلسلة فهكذا نقول ههنا اذا لم يكن ههنا وجود امر شأنه التجدد والانقضاء لذاته فمن اين حصلت المتجددات سواء كانت
سلسلة واحدة او سلاسل وثم حصل تجدد السلسلتين على ان مراتب القرب والبعد التي فرضوها سلسلة اخرى هي ليست غير نفس الحركة
فان تجدد القرب والبعد ليس امرا غير الحركة جعلا ووجودا فقد وضح ان تجدد المتجددات مستند الى امر يكون حقيقته وذاته متبدلة سيالا
في ذاتها وحقيقتها وهي الطبيعة لا غير لان الجواهر العقلية هي فوق التغير والحدوث وكذا النفس من حيث ذاتها العقلية واما من حيث
تعلقها بالجسم فهي عين الطبيعة كما سيجيء واما الاعراض فهي تابعة في الوجود لوجود الجواهر الصورية واما نفس الحركة فقد علمت انه لا هوية
لها الا التجدد وتغيره لا المتجدد فهي نفس نسبة التجدد لا الذي من شأنه التجدد **فصل** في كيفية ربط المتغير بالثابت لقائل ان يقول
اذا كان وجود كل متجدد مسبوقا بوجود متجدد آخر يكون علة تجدده فالكلام عائد في تجدد علته وهكذا الى تجدد علة علته فيؤدي
ذلك اما الى التسلسل او الدور او الى التغير في ذات المبدأ الاول تعالى عن ذلك علوا كبيرا لكنا نقول ان تجدد الشيء ان لم يكن صفة
ذاتية له ففي تجدده يحتاج الى مجدد وان كان صفة ذاتية له ففي تجدده لا يحتاج الى جاعل يجعله متجددا بل الى جاعل يجعل نفسه
جعلا بسيطا لا مركبا يتخلل بين مجعول ومجعول اليه ولا شك في وجود امر حقيقته مستلزمة للتجدد والسيلان وهو عندنا
الطبيعة وعند القوم الحركة والزمان ولكل شيء ثبات ما وفعلية ما وانما الفائض من الجاعل نحو ثباته وفعليته فاذا كان ثبات شيء
ثبات تجدده وفعليته فعلية قوته فلا محالة يكون الفائض من الاول عليه هذا النحو من الثبات والفعلية كما ان لكل شيء نحوا من الوحدة
وهي مساوقة للوجود وعينه فاذا كانت وحدته عين كثرة ما بالقوة او بالفعل كانت الفائض عليه من الواحد الحق وحدة الكثرة
باحد الوجهين والذي من الموجودات ثباته عين التجدد هي الطبيعة والذي فعليته عين القوة هي الهيولى والذي وحدته عين الكثرة بالفعل
هو العدد والذي وحدته عين قوة الكثرة هو الجسم وما فيه فالطبيعة بما هي ثابتة مرتبطة الى المبدأ الثابت وبما هي متجددة يرتبط
اليها تجدد المتجددات وحدوث الحادثات كما ان الهيولى من حيث لها فعلية ما صدرت عن المبدأ الفعال بانضمام الصورة ابداعا
ومن حيث انها قوة وامكان يستصحبها الحدوث والانقضاء والدثور والفناء فهذان الجوهران بدثورهما وتجددهما الذاتيين
واسطتان للحدوث والزوال في الامور الجسمانية وبهما يحصل الارتباط بين القديم والحادث ويحسم مادة الاشكال التي اعيت
الفضلاء في دفعه **فصل** في نسبة الحركة الى المقولات اذا قلنا حركة في مقولة كذا احتمل وجوها اربعة احدها ان
المقولة موضوع حقيقي لها والثاني ان الموضوع وان كان هو الجوهر ولكن بتوسط تلك المقولة الثالث ان المقولة جنس لها الرابع

الثالث ان للمقولة وان لم تكن الموضوع الجوهر لها فبتوسطها يحصل الجوهر اذ هي
موجودة فيها او كالحاصلة الملابسة انما هي للجوهر بتوسط الشيء بعينها

ان الجوهر يتبدل ويتغير من نوع تلك المقولة الى نوع او من صنف الى صنف آخر تبدلا وتغيرا على التدريج والحق هو هذا القسم الاخير دون البواقي اما الاول فيقول الشديد ليس هو ان ذات السواد يشتد فان ذات السواد ان بقيت بعينها ولم يحدث فيها صفة فلم يشتد بل هي كما كانت وان حدثت فيه صفة زائدة وذاته باقية كما كانت فلا يكون التبدل في ذات السواد بل في صفاته وصفاته غير ذاته وقد فرضنا التبدل في ذاته هف وان لم يبق ذاته عند الاشتداد فهو لم يشتد بل عدم وحدث سواد اخر وهذا ليس بحركة فعلم ان موضوع هذه الحركة محل السواد لا نفسه والاشتداد يخرجه من نوع الى نوع ومن صنف الى صنف فله في كل آن نوع اخر او صنف اخر وكذا الحركة في المقدار فان الشيء اذا تزايد مقداره فاما ان يكون هناك مقدار واحد باق في جميع زمان الحركة او لا يكون فان كان فالزيادة اما ان تتداخله او تنضم اليه من خارج الاول بط لاستحالة التداخل ولانه على فرض ذلك لم يزد المقدار على ما كان وكلامنا فيه والثاني ايضا باطل لان ذلك كاتصال خط بخط ما زاد شيء منهما ولا المجموع على ما كان اولا وان كان المقدار الاول لا يبقى عند الزيادة فلا يكون هو موضوعا بل محله اعني الهيولى فقط او مع مقدار ما على العموم كما هو التحقيق عندنا فهناك مقادير متعاقبة متتالية على الجسم بلا نهاية بالقوة واعلم ان الامام الرازي لما نظر في قولهم ان الشديد يخرج السواد من نوعه زعم ان معناه انه يخرجه الى غير السواد ولاجل ذلك قال في بعض تصانيفه ان اشتداد السواد يخرجه من نوعه ويكون للموضوع في كل آن كيفية بسيطة واحدة لكن الناس يسمون جميع الحدود المقاربة من السواد سوادا وجميع الحدود المقاربة من البياض بياضا والسواد المطلق في الحقيقة واحد وهو طرف خفي والبياض كذلك والمتوسط كالممتزج لكن بعض ما يقرب من احد الطرفين ان ينسب اليه والحس لا يميز فيظن انها نوع واحد انتهى ما ذكره وقد صوبه بقوله هذا كله حق وصواب لكن يجب طرد القول في الحركة المقدارية اولى فيا ده مما لا يخفى على من له اطلاع على هذه المباحث ولست ادري اي حد من حدود السواد سواد عنده والبواقي كلها غير سواد مع ان كل واحد من تلك الحدود قد توجد بالفعل عند الثبات والسكون كما اذا لم يكن سواد فاي شيء كان ثم اعترض على قولهم ان للمتحرك في الكم المتصل في كل آن مقدارا آخر بحيث لا يوجد مقدار واحد منها في زمان والا لم تكن الحركة فيه بانه يلزم عليهم القول بتتالي الآنات قال والذي وجدنا في التعليقات جوابا عن ذلك من ان تلك الانواع بالقوة فيه نظر لان الانواع التي لم يكن لها وجود في الخارج لم يكن لحركة الجسم في كيفية واحدة وجود في الخارج فالجسم لا يكون متحركا بل يكون ممكنا ان يتحرك وان كانت موجودة بالفعل وقد دل الدليل على تخالفها بالنوع وان كلا منها لا يوجد في غير آن وهي متتالية لا يتخللها زمان يلزم ما ذكرنا والتي هذا شانها كيف يمكن ان وجودها بالقوة بل هذا الشك يستدعي حلا اصفى واشفى من هذا الكلام وسيكون لنا اليه عود عن قريب انتهى اقول ان الموجود من السواد مثلا في اثناء الحركة امر وحداني متوسط بين الحدود وذلك مستمر وله فرد زماني متصل تدريجي منطبق على زمان الحركة وله افراد آنية وجودها بالقوة القريبة من الفعل والوجود قد علمت انه متقدم على الماهية فههنا المطلق السواد وجود بالفعل لكن هذا الوجود بحيث ان ينتزع العقل منه في كل آن نوعا اخر من السوادات الموجودة بوجودات متمايزة آنية ولا فساد في ذلك بل هذا الوجود للسواد اقوى من الوجودات الآنية حيث يكون مصداقا لانواع كثيرة وهذا كما ان وجود الحيوان اقوى من وجود النبات لانه مع وحدته يكون مصداقا لجميع المعاني الموجودة في النبات والموجودة فيه التي كل منها يوجد على حدة في موضوع اخر وهكذا حكم الشديد من السواد حيث يوجد فيه كل ما يوجد في السوادات الضعيفة من المعاني بالقوة وكذا المقدار العظيم هذا حكمه ومعنى بالقوة وبالفعل ههنا يرجع الى الجمع والتفصيل ثم ان الحل الذي اعتمد عليه في هذا المقام ان للسواد في اشتداده تبدلات دفعية للموضوع كل منها يبقى زمانا قليلا لا يدرك بالحس بقاؤه لصغر زمانه فيظن ان له في كل آن فردا آخر وهكذا في الكم وبالجملة لا بد عنده من القول بنفي الحركة بالحقيقة في هاتين المقولتين اقول وهذا مما لا فائدة فيه لدفع الاشكال المذكور لان مثله يرد على وقوع الحركة في الاين وفي الوضع ايضا الا ان يرتكب فيه وجود الطفرة التي يكذبها الحس ايضا فالمصير الى ما ذكرنا فقد ظهر بطلان القسم الاول واما بطلان الثاني فهو ايضا يعلم مما ذكر لانه اذا لم يجز كون شيء موضوعا لعارض لم يجز كونه واسطة في العروض الا ان يعني بكونه واسطة معنى اخر وهو كون الطبيعة المطلقة باعتبار وحدة ما اي وحدة كانت واسطة بينها وبين الموضوع كما ذكر في الحركة المقدارية واما القسم الثالث وهو كون المقولة جنسا لها فقد ذهب اليه بعض فزعموا ان الاين منه قار ومنه غير قار وهو الحركة المكانية والكيف منه قار ومنه سيال وهو الاستحالة والكم منه قار ومنه سيال وهو النمو والذبول فالسيال من كل جنس هو الحركة وهذا غير صحيح بل الحق ان الحركة تجدد الامر لا الامر المتجدد كما ان السكون قرار الشيء لا الشيء القار لكن ههنا شيء وهو ان ثبوت الحركة للفرد المتجدد السيال ليس كعروض العرض للموضوع المتقوم بنفسه لا بما يحل له

من العوارض التحليلية والعوارض التحليلية نسبتها الى المعروض كنسبة الفصل الى الجنس وكذا الكلام في نسبة السكون الى الفرد القار فاذا تقرر هذا فالقول بان الكيف منه فرد قار ومنه فرد سيال حق وصواب وان الكيف السيال حركة بمعنى ان ما به الحركة غير وجوده لا امر زائد عليه ايضا غير بعيد ثم ان هؤلاء اختلفوا فمنهم من جعل المخالفة بالسيلان والثبات مخالفة نوعية محتجين بان السيال داخل في ماهية السيال فيكون في ماهيته مخالفا لما ليس بسيال ومنهم من جعلهما مخالفة بالعوارض لانه كزيادة خط على خط والحجتان كلتاهما باطلتان اما الاولى فيرد عليه ان البياض داخل في حقيقة الابيض مع ان امتياز الابيض عن الاسود قد لا يكون بالفصل المنوع وهذا غير وارد على ما احتج به واما الثانية فيرد عليها انه ليس كل زيادة غير منوع كزيادة الفصول وكزيادة الآحاد في العدد فانها زيادة منوعة لكن يجب ان يعلم كيفية زيادة الفصول وامتيازها عن زيادة الخواص المميزة الغير المنوعة واذا بطلت الاقسام الثلثة بقي الرابع وهو ان المعنى بوقوع ان يكون الموضوع متغيرا من نوع الى نوع او من صنف الى صنف تدريجا لا دفعة

فصل في تعيين ان اي مقولة من المقولات يقع فيها الحركة واتها لم يقع فيها واعلم ان الحركة لكونها ضعيفة الوجود تتعلق بامور ستة الفاعل والقابل وما فيه الحركة وما منه الحركة وما اليه الحركة والزمان اما تعلقها بالقابل فبينا واما تعلقها بالفاعل فقد علمت ايضا بوجهين اذ قد علمت ان تعلقها بالفاعل والقابل على ضرب من ضرب يوجب اختلافهما بالحقيقة كما تخالف مقولة ان يفعل ومقولة ان ينفعل ورب ضرب لا يوجب اختلافهما كما في لوازم الذوات ولوازم الماهيات كحرارة الصورة النارية وزوجية الاربعة واما تعلقها بما منه وما اليه فيستنبط من حدها لانها موافاة حدود بالقوة على الاتصال وربما كان ما منه وما اليه ضدين وربما كانت امور متقابلة بوجه لا يجتمعان معا دون ربما كان ما منه وما اليه مما يثبت الحصولان فيهما زمانا حتى يكون عند الطرفين سكون كما في الحركات المنقطعة وربما لم يكن كالحال في الفلك قال بعض الحكماء وربما كان المبدأ فيه هو المنتهى بعينه كما في الفلك فباعتبار ان منه الحركة هو المبدأ وباعتبار ان اليه الحركة هو المنتهى وهذا غير صحيح فان وصول الفلك في الحركة اليومية الى الوضع اليومي عند الطلوع مثلا غير وصفه الامسي عنده بالتشخص والهوية بل مثله فيكون المبدأ غير المنتهى بالذات ولا حاجة فيه الى اعتبار الجهتين الا عند المقايسة الى السابق واللاحق كما في جميع الحدود الآنية فان كلا منها مبدأ لشيء ومنتهى لشيء اخر واعلم ان تعينه حدود الحركة الوضعية الفلكية بالنقطة على المحاذاة فان تلك الحدود بالحقيقة اوضاع آنية وجودها بالقوة الا انها قوة قريبة من الفعل اما تعلق الحركة بما فيه الحركة فهو الحق حتى ذهب جماعة الى انها نفس المقولة التي وقع فيها الحركة وليس ذلك بصحيح مط بل هي كما اشرنا اليه تجدد تلك المقولة نعم هي بعينها مقولة ان ينفعل اذا نسبت الى القابل ومقولة ان يفعل اذا نسبت الى الفاعل ولهذا يمتنع ان يقع الحركة في شيء منهما لانها الخروج عن هيئة والترك لهيئة فهي يجب ان يكون خروجا عن هيئة قارة لانها لو وقعت في هيئة غير قارة لما كان خروج عنها بل امعان فيها وبالجملة معنى الحركة في مقولة عبارة عن ان يكون للمتحرك في كل آن فرد من تلك المقولة فلا بد لما يقع فيه الحركة من افراد آنية بالقوة وليس لتينك المقولتين فرد آني مثلا ان وقعت الحركة في التسخين يجب ان يكون الى التبرد فيلزم ان يكون الجسم في حالة التسخين متبردا مع انه لم يخرج عن التسخن حتى يكون متحركا فيه وان كان في اثناء حركته ترك التسخن فالحركة في غير مقولة ان ينفعل وكذا لا يمكن الحركة في مقولة متى واما الاضافة فانها وان وقعت فيها التجدد لكن وجود الاضافة غير مستقل بل الاضافة تابعة لوجود الطرفين فلا حركة فيها بالذات كما مر وكذا الجدة فان حركتها تابعة لحركة ابنيته في العمامة او نحوها فلم يبق من المقولات التي يتصور فيها الحركة الا اربع عند الجمهور وخمس عندنا الجوهر والكيف والكم والاين والوضع والسكون يقابلها تقابل الضد او العدم وتفصيله في كتاب الشفاء ولكن هذا العدم يصح ان يعطى قسطا من الوجود لان الذي هو عدم بالاطلاق ليس بموجود اصلا والجسم الذي فيه الحركة وهو بالقوة متحرك فلا يحتاج له وصف زائد بديهية غيره ولو لم يكن زائلا لما فارقه التحرك فاذن هذا الوصف للجسم لمعنى ما فيه فلا بد له من فاعل وقابل وليس كعدم لا حاجة في الاتصاف به الى شيء كعدم القرنين في الانسان مما لا ينسب الى وجود وقوة بخلاف عدم المتوله فانه يوجد عند ارتفاع علة المثل وله وجود بنحو من الانحاء وله علة هي بعينها علة الوجود بالقوة ومن ههنا يعلم ان علة الحركة يتضمن فيها معنى العدم كما مرت الاشارة اليه وهذا العدم المع ليس هو لا شيئا على الاطلاق بل هو لا شيئية شيء في شيء ما معين بحال ما معينة وهي كونه بالقوة

فصل في تحقيق وقوع الحركة في كل واحدة من هذه المقولات الخمس اما الاين فوجود الحركة فيه ظ وكذا الوضع فانه فيه حركة كحركة الجسم المستدير على نفسه اما الجسم الذي لا يحيط به مكان كالجرم الاقصى الذي لا يحيط به خلاء ولا ملاء اذا استدار على نفسه يكون حركته لا محالة في الوضع اذ لا مكان له عندهم واما الذي في مكان

هو الثاني في الخصوصيات وهيهنا ما هي كالفروع ثابتة في الاصل المحفوظ

فاما ان يباين كليته كلية مكانه او يلزم كليته كلية المكان ويباين اجزاؤه اجزاء المكان فقد اختلف نسبة اجزائه الى اجزاء مكانه وكل ما كان كذلك فقد تبدل وضعه في مكانه فهذا الجسم تبدل وضعه بحركته المستديرة لكن المقولة التي فيها الحركة لا بد ان يقبل الاشتداد والا وهذا في الاين والوضع غير ظاهر عند الناس وذلك متحقق فيهما فان كلا منهما يقبل التزيد والتنقص واما الحركة في الكيف فهو اشتداده او تضعفه واعلم ان الحركة كما ذكرنا مرارا هي نفس خروج الشيء من القوة الى الفعل لا ما به يخرج منها اليه ولذلك قالوا ان التسود ليس سوادا اشتد بل اشتداد الموضوع في سواديته قالوا فليس في الموضوع سوادان سواد اصل مستمر وسواد زائد عليه لامتناع اجتماع المثلين في موضوع واحد بل يكون له في كل حد مبلغ آخر فيكون هذه الزيادة المتصلة هي الحركة لا السواد اذ لا شك انا اذا فرضنا سوادا فاما ان يكون ذلك السواد بعينه موجودا وقد عرضت له عند الاشتداد زيادة او لا يكون موجودا فان لم يكن موجودا فهذا ان يقال انه عدم وقد اشتد لان المتحرك يجب ان يكون ثابت الذات فان كان السواد ثابت الذات فليس يستحيل كما ظن انها كيفية واحدة سيالة فظهر من هذا ان لها في كل آن مبلغ آخر فيلزم ان اشتداد السواد يخرجه من نوعه الاول اذ يستحيل ان يشير الى موجود منه وزيادة عليه مضافة اليه بل كلا ما يتعلقه من الحدود فكيفية واحدة بسيطة اقول اذا فرضنا نقطة كرأس مخروط يمر على سطح فهيهنا نقطة واحدة موجودة في زمان الحركة هي مثال الحركة بمعنى التوسط ونقط اخرى يتحد تلك النقطة الواحدة بواحدة واحدة منها بحيث يجامع تعينها المطلقة تعينات تلك النقط المفروضة في الحدود فهكذا في كل حركة شيء كالنقطة السيالة مستمرة واشياء كنقط مفروضة من وقوع المتحرك في كل واحد من الحدود ففي اشتداد السواد يصح ان يقال من السواد شيء كالاصل مستمر وله وحدة ضعيفة واشياء كل منها يشتمل على السواد الاصل وعلى زيادة ولكن بحسب التحليل في العقل لا بحسب الخارج ومن هذا يظهر ان السواد من اول اشتداده الى منتهاه له هوية متشخصة واحدة يستكمل في كل حين وقولهم ان الاشتداد يخرجه من نوع الى نوع آخر منه وان له في كل حد نوع آخر لا ينافي ما ذكرناه اذ وجود هذه الانواع وامتياز بعضها عن بعض هو بالقوة وبحسب العقل لا بحسب الخارج اذ بحسب الخارج لا يمكن تحقق نوعين متباينين بالفعل موجودين بوجود واحد بالفعل قال بعضهم وبهذا يعلم ان النفس ليست بمزاج فان المزاج امر سيال متجدد له فيما بين كل طرفين انواع غير متناهية بالقوة بمعنى بالقوة ان كل نوع فانه غير متميز عما يليه بالفعل كما ان النقط والاجزاء في المسافة غير متميزة بالفعل وكل انسان يشعر من ذاته امرا واحدا بالتشخص غير متغير وان كان بمعنى الاتصال واحدا الى انقضاء العمر اقول هذا القائل كانه وصل اليه شيء من رايحة تجدد الذات في الانسان حيث قال وان كان بمعنى الاتصال واحدا الى انقضاء العمر اذ الاتصال الزماني لا ينفك عن التبدل في نفس ذلك المتصل وسنعلم هذا في مستانف الكلام ثم ان مغايرة النفس المزاج لا يحتاج الى ما ذكره فان لها من قواطع البراهين ما وقع به الاستغناء عن ذلك

تنبيه وتوضيح اعلم ان السواد مثلا كما اومانا اليه من اول اشتداده الى النهاية له هوية واحدة اتصالية وله في كل آن مفروض معنى نوعي آخر غير ما له قبل وما له بعد اذ مراتب الاشتداد كمراتب السوادات والحرارات انواع متخالفة عند المشائين فعلى اعتراف القوم يلزم ويثبت هيهنا احكام ثلثة الاول لما كان عند الاشتداد حصول انواع بلا نهاية موجودة بوجود واحد اتصالي اذ المتصل الواحد له وجود واحد عندهم فقد ثبت وتحقق ان الوجود امر متحقق في الخارج غير الماهية بمعنى ان الاصل في التحقق هو الوجود والماهية معنى كلي معقول من كل وجود منتزع عنه محمول عليه متحدة معه ضربا من الاتحاد ولو كانت الماهية موجودة والوجود امرا معقولا انتزاعيا كما ذهب اليه المتاخرون لزم في صورة الاشتداد وجود انواع بلا نهاية بالفعل متمايزة بعضها عن بعض محصورة بين حاصرين ويلزم منه مفاسد تتالي الاجزاء التي لا تتجزى كما يظهر بالتامل والثاني ان السواد لما ثبت ان له في حال اشتداده او تضعفه هوية واحدة شخصية ظهر انها مع وحدتها وتشخصها اندرج فيها انواع كثيرة وتبدل عليه معان ذاتية وفصول منطقية حسب تبدل الوجود في كماليته او نقصه وهذا ضرب من الانقلاب هو جائز لان الوجود هو الاصل والماهية تبع له كاتباع الظل للضوء فليجر مثله في الجوهر والثالث ان هذا الوجود الاشتدادي مع وحدته واستمراره فهو وجود متجدد منقسم في الوهم الى سابق ولاحق وله افراد بعضها زايل وبعضها حادث وبعضها آني ولكل من ابعاضه المتصلة حدث في وقت معين وعدم في غيره وليس اشتماله على ابعاضه كاشتمال المقادير على غير المنقسمات عند القائلين بها لاستحالته بل ذلك الوجود المستمر هو بعينه الوجود المتصل الغير القار وهو بعينه ايضا كل من تلك الابعاض والافراد الآنية فله وحدة سارية في الاعداد لانها جامعة لها بالقوة من الفعل فان قلنا انه واحد صدقنا وان قلنا انه متعدد صدقنا وان قلنا انه باق من اول الاستحالة الى غايتها صدقنا وان قلنا انه

حادث في كل حين صدقنا فما اعجب حال مثل هذا الوجود وتجدده في كل آن والناس في ذهول عن هذا مع ان حالهم بحسب الهوية مثل هذا الحال وهم متجددون في كل حين لان ادراكه يحتاج الى لطف قريحة ونور بصيرة يرى كون ما هو الباقي وما هو الزائل المتجدد واحدا ولنصرف العنان الى اثبات الحركة في الجوهر تتميما لما سبق ذكره فيه فنقول لما علمت ان الوجود الواحد قد يكون له شئون واطوار ذاتية وله كمالية وتنقص والقائلون بالاشتداد الكيفي والازدياد الكمي ومقابليهما قائلون بان الحركة امر متشخص في مسافة متشخصة لموضوع متشخص واسندوا ان الكون في الوسط الواقع من فاعل متشخص وقابل متشخص بين مبدء ومنتهى معينين ليس كونا مبهما نوعيا بل حالة متشخصة تتعين بفاعلها وقابلها وساير ما يكتنفها وكذا المرسوم منه يكون واحدا متصلا لا جزء له يوصف بالجزئية وانما له اجزاء وحدود بالقوة فنقول اذا جاز ذلك في الكم والكيف وانواعهما كون انواع بلا نهاية بين طرفيها بالقوة مع كون الوجود المتجدد امرا متشخصا من باب الكم او الكيف فليجز مثل ذلك في الجوهر الصوري فيمكن اشتداده واستكماله في ذاته بحيث يكون وجود واحد شخصي مستمر متفاوت الحصول في تشخصيته ووحدته الجوهرية بحيث ينتزع منه معنى آخر بالقوة في كل آن نفرض واما الذي ذكره الشيخ وغيره في نفي الاشتداد الجوهري من قولهم لو وقعت حركة في الجوهر واشتداد وتضعف وازدياد وتنقص فاما ان يبقى نوعه في وسط الاشتداد مثلا او لا يبقى فان كان يبقى نوعه فما تغيرت الصورة الجوهرية في ذاتها بل انما تغيرت في عارض فيكون استحالة لا تكونا وان كان الجوهر لا يبقى مع الاشتداد مثلا فكان الاشتداد قد احدث جوهرا آخر وكذا في كل آن يفرض للاشتداد يحدث جوهر آخر فيكون بين جوهر وجوهر آخر امكان انواع جواهر غير متناهية بالفعل وهذا مح في الجوهر وانما جاز في السواد والحرارة حيث كان امر موجود بالفعل اعني الجسم واما في الجوهر الجسماني فلا يصح هذا اذ لا يكون هناك امر بالفعل حتى فرض في الجوهر حركة انتهى فاقول فيه تحكم ومغالطة نشات من الخلط بين الماهية والوجود والاشتباه في اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل فان قولهم اما ان يبقى نوعه في وسط الاشتداد ان اريد ببقائه وجوده بالتشخص فنختار انه باق على الوجه الذي مر لان الوجود المتصل التدريجي الواحد امر واحد زماني والاشتداد كمالية في ذلك الوجود والتضعف بخلافها وان اريد به ان المعنى النوعي الذي قد كان منتزعا من وجوده او لا قد بقي وجوده الخاص به عند ما كان بالفعل بالصفة المذكورة الولية في ذاته فنختار انه غير باق بتلك الصفة ولا يلزم منه حدوث جوهر آخر اي وجوده بل حدوث صفة اخرى ذاتية له بالقوة القريبة من الفعل وذلك لاجل كماليته او نقصه الوجودين فلا محذور يتبدل عليه صفات ذاتية جوهرية ولم يلزم منه وجود انواع بلا نهاية بالفعل بل هناك وجود واحد شخصي متصل له حدود غير متناهية بالقوة بحسب آنات مفروضة في زمانه فهو وجود انواع بلا نهاية بالقوة والمعنى لا بالفعل والوجود ولا فرق بين حصول الاشتداد الكيفي المسمى بالاستحالة والكمي المسمى بالنمو وبين حصول الاشتداد الجوهري المسمى بالتكون في كون كل منهما تكاملا تدريجيا وحركة كمالية في نحو وجود الشيء سواء كان ما فيه الحركة كما او كيفا او جوهرا ودعوى الفرق بان الاولين ممكنان والآخر مستحيل تحكم محض بلا حجة فان الاصل في كل شيء هو وجوده والماهية تبع له كما مر مرارا وموضوع كل حركة وان وجب ان يكون باقيا بوجوده وتشخصه الا انه يكفي في تشخص الموضوع الجسماني ان يكون هناك مادة يتشخص بوجود صورة ما وكيفية ما وكمية ما فيجوز له التبدل في خصوصيات كل منها او لا ترى ان تبدل الصورة على مادة واحدة يكون وحدتها مستفادة من واحد بالعموم وهي صورة ما وواحد بالعدد وهو جوهر مفارق عقلي كما جوزه الشيخ وغيره من الحكماء وصرحوا بان العقل غير منقبض عن استناد وجود المادة المستبقاة في كل آن الى صورة اخرى مع انحفاظ تشخصها المستمر بصورة ما لا بعينها واستناد كل صورة شخصية بعينها الى تلك المادة فاذا جاز ذلك في اصل الجسمية وهي نوع اي الجسم بالمعنى الذي هو غير محمول مادة وان لم يكن كذلك بالمعنى الذي يحمل على الاجسام المتخالفة اذ الجسمية بهذا الاعتبار جنس فليجز مثل ذلك في النوعيات الصورية التي مادتها القريبة نفس الجسمية الطبيعية وبذلك ينحل اشكال الحركة في مقولة الكم التي اضطرب المتاخرون في حله حتى انكرها صاحب الاشراق ومتابعوه حيث قالوا اضافة مقدار الى مقدار آخر يوجب انعدامه وكذا انفصال جزء مقداري عن الاصل يوجب انعدامه فالموضوع لهذه الحركة غير باق والشيخ الرئيس ايضا استصعب ذلك واعترف بالعجز عن اثبات موضوع ثابت في النبات بل في الحيوان لهذه الحركة حيث قال في بعض رسائله المكتوبة الى بعض تلاميذه بهمنيار وقد سأله عن هذه المسئلة بهذه العبارة اما الشيء الثابت في الحيوانات فلعله اقرب الى البيان ولي في الاصول المشرقية خوض عظيم في التشكك ثم في الكشف واما في النبات فالبيان اصعب واذا لم يكن ثابت كان تميزه ليس بالنوع فيكون بالعدد ثم كيف يكون بالعدد اذا كان استمراره في مقابل الثبات غير متناهي القسمة بالقوة وليس قطع اولى من قطع فكيف يكون عدد غير متناه متحيزا في زمان محصور

في مقابل الانبثاث ظ

لعل العنصر هو الثابت ثم كيف يكون ثابتا وليس الكم يتجدد على عنصر واحد بل يرد عنصر على عنصر بالتغذية فلعل الصورة الواحدة يكون لها ان يكفيها مادة واكثر منها وكيف يصح هذا والصورة الواحدة معينة لمادة واحدة ولعل الصورة الواحدة محفوظة في مادة واحدة يثبت الى اخر مدة بقاء الشخص وكيف يكون هذا واجزاء النامي تتزايد على السواء فيصير كل واحد من المتشابهة الاجزاء اكثر مما كان والقوة سارية في الجميع ليس في قوة البعض اولى من ان يكون الصورة الاصلية دون قوة البعض الاخر فلعل قوة السابق وجودها هو الاصل والمحفوظ لكن نسبتها الى السابق كنسبة الاخرى الى اللاحق فلعل النبات الواحد بالظن ليس واحدا بالعدد في الحقيقة بل كل جزء وورد فيه هو آخر بالشخص متصل بالاول ولعل الاول هو الاصل يفيض منه الثاني شبيها به فاذا بطل الاصل بطل ذلك من غير انعكاس ولعل هذا يصح في الحيوان او اكثر الحيوان ولا يصح في النبات لانها لا تنقسم الى اجزاء كل واحد منها قد يستقل في نفسه اولعل الحيوان والنبات اصلا غير مخالط لكن هذا مخالف للرأي الذي يظهر منا اولعل المتشابه بحسب الحس غير متشابه في الحقيقة والجوهر الاول ينقسم في الحوادث من بعد انقسامات لا بعدم معه مع ذلك اتصال الاوفيه المبدأ الاصلي ولعل النبات لا واحد فيها بالشخص مطلقا الا زمان الوقوف الذي لا بد منه فهذه اشراك وحبائل اذا حام حواليها العقل وقع عليها ونظر في اعطافها رجوت ان يجد من الله مخلصا الى جانب الحق واما ما عليه الجمهور من اهل النظر فليجتهد كما اعتنينا في ان يتعاون على درك الحق في هذا ولا بأس من روح الله انتهى كلامه فعلم من ذلك انه تحير في هذه المسئلة ثم كتب اليه ذلك التلميذ او غيره ان تم الشيخ ادام الله علوه بامام الكلام في اثبات شيء ثابت في ساير الحيوانات سوى الانسان وفي النبات كانت المنة اعظم فكتب في جوابه ان قدرت انتهى فعلم ان ذلك امر تحقيقه غير مقدور عليه للشيخ قدس سره ووجه الانحلال ان موضوع هذه الحركة هو الجسم المتشخص لا المقدار المتشخص وتشخص الجسم يلزمه مقدار ما في جملة ما يقع من حد الى حد كما قاله الاطباء في عرض المزاج الشخصي والحركة واقعة في خصوصيات المقادير ومراتبها فما هو الباقي من اول الحركة الى آخرها غير ما هو المتبدل والفصل والوصل لا يعدمان الا المقدار المتصل المأخوذ بلا مادة طبيعية بحسب الوهم والجسمية المجردة عن الزوائد الصورية لان وجودها آخر بما هي جسمية فقط يقتضي مقدارا معينا واما الجسم الطبيعي النوعي المتقوم من الجسمية وصورة اخرى يحفظ نوعه بالصورة المعينة التي هي مبدأ الفصل الاخير مع جسمية ما التي بازاء جنسه القريب والجنس يعتبر مبهما والفصل محصلا فتبدل آحاد الجنس والمادة لا يقدح في بقاء الموضوع ما دامت الصورة باقية وقولهم انضمام شيء مقداري الى شيء مقداري يوجب ابطاله انما يصح فيما لكل واحد وجود بالفعل فاضيف احدهما الى الاخر وغير صحيح اذا كانا بالقوة اضافة تدريجية

فصل في توضيح ما ذكرناه في تحقيق الحركة الكمية

اعلم ان كل ما يتقوم ذاته من عدة معان فله تمامية بما هو كالفصل الاخير له فنعينه محفوظ ما دام فصله الاخير متعينا وباقي المقومات المبهمة من الاجناس والفصول التي هي لوازم وجوده ولجزاء مهيته غير معتبرة فيه على الخصوص فتبدلها لا يقدح في بقاء ذاته فالاتصال وقبول الابعاد مثلا فصل للجسم بما هو جسم بالمعنى الذي هو به مادة وهو في ذاته نوع برأسه وله قوة كالهيولى الاولى اذ هي قوة الاتصال ومقابله وتماميته هو كونه بالفعل وتبدله يوجب تبدل الجسم بما هو جسم فقط وكذا النامي فصل الجسم النامي وبه تماميته ذاته وليس تماميته بمجرد الجسمية بل هي مبدأ قوته وحامل امكانه فلا جرم تبدل افراد الجسمية لا يوجب تبدل ذات الجوهر النامي لانها معتبرة فيه على وجه العموم والاطلاق لا على وجه الخصوصية والتقييد وهكذا حكم الحيوان ونفوسه من النامي والحساس وكذا كل ما يتقوم وجوده من شيء كالمادة وشيء كالصورة مثل الانسان بحسب نفسه وبدنه فالنامي اذا تبدلت مقاديره فعند ذلك يتبدل جسميته بتعضها ولا يتبدل ذاته وجوهره النامي وتشخصه فهو بما هو جسم طبيعي مطلق قد انعدم تشخصه عند النمو والذبول وبما هو جسم طبيعي نام لم ينعدم تشخصه لا ولا جزؤه لان ما هو جزؤه ليس الا مطلق الجسمية في اي فرد تحققت على الاتصال الوجودي وعلى هذا القياس حكم بقاء الحيوان ببقاء الجوهر الحساس فيه وهو نفسه الحساسة ففي سن الشيخوخة يزول كثير من القوى النباتية والتشخص بعينه باق فاذا احكمت هذه القاعدة وتقررت لديك فقد علمت بوجود الحركة في الكم وان الموضوع في النمو والذبول هو الجسم بما هو جسم نوعي واما في التخلخل والتكاثف فهي الهيولى الاولى وعلمت ايضا ان جوهريات الاشياء الواقعة في الكون هو جملة ما في عالم الاجسام مما يجوز فيه التغير والدثور بعد ما كان محفوظا فيها شيء كالاصل والعمود وهو كوجود الفصل الاخير في الطبايع المركبة لان وجوده يتضمن لوجود جميع تلك المعاني المسماة بذاتيات النوع هذا التي تثبت لانواع اخرى موجودة بوجودات متعددة بالفعل مختلفة بالمهية فمبدأ الفصل الاخير للنوع الكامل كالانسان مثلا له كالبنية في الوجود يوجد له مجتمعة كل ما يوجد في الانواع التي دونها في الفضيلة الوجودية متفرقة لان هذا تمام تلك

تلك الانواع وتمام الشيء مشتمل عليه مع ما يزيد ونحن لما حكمنا بوجود الحركة الذاتية في جميع الطبايع الجسمانية كما سيتضح زيادة الايضاح بالبراهين فلا جرم حكمنا ايضا بان لكل طبيعة فلكية او عنصرية جوهرا عقليا ثابتا كالاصل وجوهرا يتبدل وجوده ونسبة ذلك الجوهر العقلي الى هذه الطبيعة الجسمانية كنسبة التمام الى النقص ونسبة الاصل الى الفرع والله اقرب الينا من كل قريب فتلك الجواهر العقلية بمنزلة اضواء واشعة للنور الاول الواجبي لا يتناهى وهو ما في علم الله وليست لها وجودات مستقلة بانفسها لانفسها وانما هي وجودات متعلقة الذوات بالحق مثال ذلك الصور العلمية التي يتبدئ اذهاننا ولهذا ذكرت الحكماء ان المحسوس بما هو محسوس وجوده في ذاته هو بعينه وجوده للجوهر الحساس والمعقول بما هو معقول وجوده في نفسه وجوده للجوهر العاقل وذلك امر محقق عند الحكماء الشامخين والعلماء الراسخين وان اشمئز عنه طبايع القاصرين وموضع بيانه موضع آخر فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول الحق ان الحركة كما يجوز في الكم والكيف يجوز في الصور الجسمانية وكما ان كلا من هذه الاعراض القارة المسماة بالمشخصات معتبرة في بقاء الجسم الطبيعي على وجه غير معتبرة على وجه اخر اذ الباقي من كل واحد منها في موضوع الحركة قدر مشترك ما بين طرفين والمتبدل منه خصوصيات الحدود المعينة فكذا الحال في الجوهر الصوري وكما ان للسواد عند اشتداده فردا شخصيا زمانيا مستمرا متصلا بين المبدء والمنتهى محفوظا وحدته بواحد بالعدد كمعروض السواد وواحد بالابهام وهو مطلق سواديته والمجموع هو الجسم الاسود الذي هو موضوع هذه الحركة فان المتحرك في السواد لا بد ان يكون جسما اسود لا غير وله حدود مخصوصة غير متناهية بالقوة بين طرفين متخالفة بالمعنى والمهية عندهم فكذلك للجوهر الصوري عند استكماله التدريجي كون واحد زماني مستمر باعتبار ومتصل تدريجي باعتبار له حدود وكذلك البرهان على بقاء التشخص ههنا كالبرهان على بقاء التشخص هناك فان كلا منهما متصل واحد زماني والمتصل الواحد له وجود واحد والوجود عين الهوية الشخصية عندنا وعند غيرنا ممن له قدم راسخ في الحكمة ولو لم يكن الحركة متصلة واحدة كان الحكم بان السواد في اشتداده غير باق حقا وكذا في الصورة الجوهرية عند استكمالها وليس الامر كذلك والسر فيه ما مر من ان الوجود الخاص لكل شيء هو الاصل وهو متعين بذاته وقد يكون ذا مقامات ودرجات بهويته ووحدته وله بحسب كل مقام ودرجة صفات ذاتية كلية وتتفق له مع وحدته معان مختلفة منتزعة متحدة معه ضربا من الاتحاد

تفريع

فالحركة بمنزلة شخص روحه الطبيعة كما ان الزمان شخص روحه الدهر فالطبيعة بالقياس الى النفس بل العقل كالشعاع من الشمس يتشخص بتشخصها

بحث وتحصيل

ولعلك تقول ايرادا على ما ذكرنا من ان الفاعل القريب لكل حركة وكل فعل جسماني هو الطبيعة لا غير انه لو استحالت الطبيعة محركة للاعضاء خلاف ما يوجبه ذاتها طاعة للنفس توجب ان لا يحدث اعياء عند تكليف النفس اياها خلاف مقتضاها ولما تجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة عند الرعشة والمرض فاعلم وتيقن ان الطبيعة التي هي قوة من قوى النفس التي يفعل بتوسطها بعض الافاعيل هي غير الطبيعة الموجودة في عناصر البدن واعضائه بالعدد فان تسخير النفس واستخدامها للاولى ذاتي لانها قوة منبعثة عن ذاتها وللاخرى عرضي قسري وانما يقع الاعياء والرعشة ونحوهما بسبب تعصي الثانية عن طاعة النفس احيانا فلها في البدن طبيعتان مقهورتان احديهما طوعا والاخرى كرها ولها ايضا ضربان من القوى والخوادم الطبيعية تفعل باحديهما الافاعيل المسماة بالطبيعية كمبادي الحركات الطبيعية الكيفية والكمية من الجذب والدفع والامساك والهضم والاحالة والنمو والتوليد وغيرها وهي التي تخدمها طوعا واسلاما وتفعل بالاخرى الافاعيل المسماة بالاختيارية كمبادي الحركات الاختيارية الاينية والوضعية كالكتابة والمشي والقعود والقيام وهي التي تخدمها كرها وقسرا وهذان جندان من عالم الحركات مقهورتان لها بما هي نفس حيوانية ولها بما هي نفس عقلية جنود وخوادم اخرى من عالم الادراكات جميعها يخدمها طوعا ورضا وهي كمبادي الادراكات الوهمية والخيالية والحسية ومبادي الاشواق والارادات الحيوانية والنطقية وهذه الطبيعة المطيعة للنفس مع قواها وفروعها التابعة لها باقية مع النفس والاخرى بايدة هالكة وفي هذا سر المعاد الجسماني كما سيأتي تحقيقه ان شاء الله تعالى

فصل في استيناف برهان آخر على وقوع الحركة في الجوهر

اعلم ان الطبيعة الموجودة في الجسم لا يفيد شيئا من الامور الطبيعية فبذاتها لانها لو كانت تفعل في جسمها لكان لها فعل من دون وساطة الجسم والتالي بط فالمقدم مثله اما بيان بطلان التالي فلانها قوة جسمانية ولو فعلت من غير وساطة الجسم لم تكن جسمانية بل مجردة واما بيان حقية الملازمة فلان الطبايع والقوى لا تفعل الا بمشاركة المادة والوضع وبرهانه ان الايجاد متقوم بالوجود متأخر عنه اذ الشيء ما لم يوجد لم يتصور كونه موجدا فكونه موجدا متفرع على كونه موجودا فالشيء اذا كان نحو وجوده متقوما بالمادة فكذلك نحو ايجاده متقوم بها ثم ان وجود المادة وجود وضعي وتوسطها في فعل

او انفعال عبارة عن توسط وضعها في ذلك فما لا وضع لها بالقياس اليه لم يتصور لها فعل فيه ولا انفعال له منها فلو كان لقوة فعل بدون مشاركة الوضع لكانت مستغنية عن المادة في فعلها وكل مستغن عنها في الفعل مستغن في الوجود فكانت مجردة عنها هف ويلزم من هذا ان لا يكون للطبيعة فعل في نفس المادة التي وجدت فيها اذ لا وضع للمادة بالقياس الى ذاتها والى ما حل في ذاتها والا لكان لذي الوضع وضع اخر هذا خلف فكل ما يفعل المادة او يفعل في المادة فيمتنع ان يكون وجودها ماديا فالطبيعة الجسمانية يمتنع ان يكون لها فعل في مادتها والا لتقدمت المادة المتخصصة على المادة فاذن جميع الصفات اللازمة للطبيعة من الحركة الطبيعية والكيفيات الطبيعية كالحرارة للنار والرطوبة للماء من لوازم الطبيعة من غير تخلل جعل وتاثير بينها وبين هذه الامور فلا بد ان يكون في الوجود مبدء اعلى من الطبيعة و لوازمها واثارها ومن جملة اثارها اللازمة نفس الحركة فيكون الطبيعة والحركة معا في الوجود فالطبيعة يلزم ان يكون امرا متجددا في ذاتها كالحركة بل الحركة نفس تجددها اللازم وكذا الكيف الطبيعي والكم الطبيعي يكون حدوث كل منهما مع حدوث الطبيعة وبقاؤها مع بقائها وكذا في ساير الاحوال الطبيعية ومعيتها مع الطبيعة في الحدوث والتجدد والدثور والبقاء الا ان فيض الوجود يمر بواسطة الطبيعة عليها وهذا معنى ما قالوا في كيفية تقدم الصورة على المادة انها شريكة علة الهيولى لا ان الصورة فاعلة لها بالاستقلال او واسطة او آلة متقدمة عليها لانهما معا في الوجود وهكذا حكم الطبيعة مع هذه الصفات الطبيعية التي منها الحركة فيلزم تجدد الطبيعة و استحالتها في جميع الاجسام فان الاوضاع المتجددة للفلك تجددها بتجدد الطبيعة الفلكية كالاستحالات الطبيعية والحركات الكمية التي في العنصريات من البسائط والمركبات **برهان اخر مشرقي** كل جوهر جسماني له نحو وجود مستلزم لعوارض ممتنعة الانفكاك عنه نسبتها الى التشخص نسبة لوازم الفصول الاشتقاقية الى الانواع وتلك العوارض اللازمة هي المسماة بالمشخصات عند الجمهور والحق انها علامات للتشخص ومعنى العلامة ههنا العنوان للشيء المعتبر بمفهوم عن ذلك كما يعبر عن الفصل الحقيقي الاشتقاقي بالفصل المنطقي كالنامي للنبات وكالحساس للحيوان والناطق للانسان فان الاول عنوان للنفس النباتية والثاني للنفس الحيوانية والثالث للنفس الناطقة وتلك فصول اشتقاقية وكذا حكم ساير الفصول في المركبات الجوهرية فان كلا منها جوهر بسيط يعبر عنه بفصل منطقي كلي من باب تسمية الشيء باسم لازمه الذاتي وهي بالحقيقة وجودات خاصة بسيطة لا مهية لها وعلى هذا المنوال لوازم الاشخاص في تسميتها بالمشخص فان التشخص بنحو من الوجود اذ هو المتشخص بذاته وتلك اللوازم منبعثة عنه انبعاث الضوء من المضيء والحرارة من الحار والنار فاذا تقرر هذا فنقول كل شخص جسماني يتبدل عليه هذه المشخصات كلا او بعضا كالزمان والكم والوضع والاين وغيرها فتبدلها تابع لتبدل الوجود المستلزم اياها بل عينه بوجه فان وجود كل طبيعة جسمانية يحمل عليه بالذات انه الجوهر المتصل المتكمم الوضعي المتحيز الزماني لذاته فتبدل المقادير والاين والاوضاع يوجب تبدل الوجود الشخصي الجوهري الجسماني وهذا هو الحركة في الجوهر اذ وجود الجوهر جوهر كما ان وجود العرض عرض **تنبيه تمثيلي** ان كل جوهر جسماني له طبيعة سيالة متجددة وله ايضا امر ثابت مستمر باق نسبته اليها نسبة الروح الى الجسد وهذا كما ان الروح الانساني لتجرده باق وطبيعة البدن ابدا في التحلل والذوبان والسيلان وانما هو متجدد الذات الباقية بورود الامثال على الاتصال والخلق في غفلة عن هذا بل هم في لبس من خلق جديد وكذلك حال الصور الطبيعية للاشياء فانها متجددة من حيث وجودها المادي الوضعي الزماني ولها كون تدريجي غير مستقر بالذات ومن حيث وجودها العقلي وصورها المفارقة الافلاطونية باقية ازلا وابدا في علم الله تعالى ولسنا نقول انها باقية ببقاء انفسها بل ببقاء الله تعالى اياها وبين المعنيين فرقان كما سيأتيك تحقيقه في موضعه فالاول وجود دنيوي بائد داثر لا قرار له والثاني وجود ثابت عند الله غير داثر ولا زائل لاستحالة ان يزول شيء من الاشياء عن علمه تعالى او يتغير علمه تعالى وفي هذا لبلاغا لقوم عابدين **فصل** في هدم ما ذكره الشيخ وغيره من الصور الجوهرية لا يكون حدوثها بالحركة بوجه آخر حاصل ما ذكروه كما مر ان الصورة لا تقبل الاشتداد وما لا يقبل الاشتداد يكون حدوثها دفعيا وذلك لانها ان قبلت الاشتداد فاما ان يكون نوعها باقيا في وسط الاشتداد او لا يبقى فان بقي فالتغير لم يكن في الصورة بل في لوازمها وان لم يبق فذلك عدم الصورة لا اشتدادها ثم لا بد وان يحصل عقيبها صورة اخرى فتلك الصور المتعاقبة اما ان يكون فيها ما يوجد اكثر من آن واحد او لا يكون فان وجد فقد سكنت تلك الحركة وان لم يوجد فهناك صور متعاقبة متتالية آنية الوجود ويمكن تخلل هذه الحجة الى جنس لحديهما انه يلزم تتالي الآنات وهي منقوضة بالحركة في الكيف وغيره والثانية ان الحركة تستدعي وجود الموضوع والمادة وحدها غير موجودة فلا يصح عليها الحركة في الصورة بخلاف الكيف لان الموضوع في وجوده غني عن الكيف فيصح الحركة فيه فاذا تقررت

الحجة بهذا الطريق ودفع الكلام الاول لقواضايقا فالعمدة في هذا الباب هذه الحجة وبيانها ان الحركة في الصورة انما تكون بتعاقب صور لا يوجد واحدة منها اكثر من آن وعدم الصورة يوجب عدم الذات فاذن لا يبقى شيء من تلك الذوات زمانا وكل متحرك باق في زمان الحركة وفيه بحث لانه منقوض بالكون والفساد فان قوله عدم الصورة يوجب عدم الذات ان عنى به ان عدمها يوجب عدم الجملة الحاصلة منها ومن محلها فذلك حق ولكن المتحرك ليس تلك الجملة حتى يضر عدم الجملة بل المتحرك هو المحل مع صورة ما اية صورة كانت كما ان المتحرك في الكم هو محل الكم مع كمية ما وان عنى ان عدم الصورة يوجب عدم المادة فالامر ليس كذلك والا لكانت المادة حادثة في كل صورة كائنة بعد ما لم يكن سواء كانت دفعية او تدريجية وكل حادث فله مادة فيلزم مواد حادثة الى غير النهاية وذلك مح ومع ذلك فان لم يوجد هناك شيء محفوظ الذات كان الحادث غنيا عن المادة وان وجد فيها شيء محفوظ الذات لم يكن زوال الصورة موجبا لعدمه ثم من العجب ان الشيخ لما اورد على نفسه سؤالا في باب كيفية تلازم الهيولى والصورة وهو ان الصورة النوعية زائلة فيلزم من زوالها عدم المادة اجاب عنه بان الوحدة الشخصية للمادة مستحفظة بالوحدة النوعية لا بالوحدة الشخصية فاذا كان هذا قول الشيخ فنقول ان الحركة يقع في الصورة فلا يلزم من تبدل تلك الصورة عدم المادة بل الحق ان المادة باقية والصورة ايضا باقية بوجه التجدد الاتصالي التي لا ينافي التشخص كما صرحوا في بيان تشخص الحركة التوسطية وقولهم ان كل مرتبة من الشدة والضعف نوع آخر يراد بها ما يكون بالفعل متميزا عن غيرها في الوجود وهذا لا ينافي كون السواد عند اشتداده شخصا واحدا يكون الانواع الغير المتناهية فيه بالقوة وكذا حال الصور في تبدلها الاتصالي ثم ان الشيخ اورد حجة اخرى غيرهما وبين ضعفها وهي ان الجوهر لا ضد له فلا يكون فيه حركة لان الحركة سلوك من ضد الى ضد ثم قدح فيها بانا ان اعتبرنا في المتضادين تعاقبهما على موضوع واحد فالصورة لا ضد لها وان لم يعتبر ذلك بل يكفي تعاقبهما على المحل كان للصور ضد لان المائية والنارية معنيان وجوديان مشتركان في محل يتعاقبان عليه وبينهما غاية الخلاف **فصل** في تاكيد القول بتجدد الجواهر الطبيعية للاجرام السماوية والارضية ولعلك تقول هذا احداث مذهب لم يقل به احد من الحكماء فان الامر الغير القار متحصر في الزمان والحركة واختلفوا في انهما غير قار بالذات والا حركات بالعرض فالجمهور على ان هذا صفة الزمان والحركة تابعة له في عدم قرار الذات وصاحب الاشراق الى العكس واما كون الطبيعة جوهرا غير ثابت الذات فلم يقل به احد فاعلم اولا ان المتبع هو البرهان والعاقل لا يحيد عن المشهور ما وجد عنه محيصا وثانيا ان كلامهم يحمل على انه مبني على الفرق بين حال المهية وحال الوجود فالحركة والزمان امر مهيته مهية التجدد والانقضاء والطبيعة انما وجودها وجود التجدد والانقضاء ولها مهية قارة وثالثا ان الحركة عبارة عن خروج الشيء من القوة الى الفعل تدريجا لا الشيء الخارج عنها اليه وهو معنى نسبي والامور النسبية والاضافية تجددها وثباتها كوجودها ومجددها تابعان لتجدد ما نسب اليه وثباته فضلا عن نفس النسبة والاضافة كمفهوم الانقضاء والتجدد ففيهنا ثلثة اشياء متجدد شيء وشيء به التجدد وشيء متجدد والاول معنى الحركة والثاني المقولة والثالث الموضوع وكذا خروج الشيء من القوة او حدوث الشيء لا دفعة معناهما غير معنى الخارج من القوة كذلك او الحادث وغير الذي به الخروج والحدوث وكما ان في الابيض امور ثلثة ابيضية وهي معنى نسبي انتزاعي وبياض وشيء ذو بياض فكذلك فيما نحن فيه فالخروج التجددي من القوة الى الفعل هو معنى الحركة ووجودها في الذهن لكن بحسب الخارج واما ما به الخروج منها اليه اولا فهي نفس الطبيعة واما الشيء القابل للخروج فهي المادة واما المخرج فهو جوهر اخر ملكي او فلكي واما قدر الخروج فهو الزمان فان مهيته مقدار التجدد والانقضاء وليس وجوده وجودا مغايرا للحركة على قياس الجسم التعليمي بالنسبة الى الجسم الطبيعي كما سيجيء من الفرق بينهما بالتعين الامتدادي وعدمه ورابعا نقول لك هذا احداث مذهب لم يقل به حكيم كذب وظلم فاول حكيم قال به في كتابه العزيز هو الله سبحانه وهو اصدق الحكماء حيث قال وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب وقال بل هم في لبس من خلق جديد وقوله اشارة الى تبدل الامثال كم وننشئكم فيما لا تعلمون وقوله ان نشأ يذهبكم ويات بخلق جديد وقوله كل الينا راجعون الى غير ذلك من الآيات المشيرة الى ما ذكرنا ومما يشير الى تجدد الطبايع الجسمانية قوله تعالى وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة حتى اذا جاء احدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون وجه الاشارة ان ما وجوده مشابك لعدمه وبقاؤه متضمن لدثوره يجب ان يكون اسباب حفظه وبقائه بعينها اسباب هلاكه وفنائه ولهذا كما اسند الحفظ الى الرسل اسند التوفي اليهم بلا تفريط في احدهما وافراط في الاخرى وفي كلمات الاوائل تصريحات وتنبيهات عليه فلقد قال معلم الفلاسفة اليونانية في كتابه المعروف بكتاب اثولوجيا معناه معرفة الربوبية انه لا يمكن ان يكون جرم من الاجرام ثابتا قائما مبسوطا كان او مركبا اذا كانت القوة النفسانية غير

موجودة فيه وذلك ان من طبيعة الجرم السيلان والفناء فلو كان العالم كله جرمًا لا نفس فيه ولا حيوة لبادت الاشياء وهلكت هذه عبا
وهي ناصة على ان الطبيعة الجسمانية عنده جوهر سيال وان الاجسام كلها بايدة زايلة في ذاتها والارواح العقلية باقية كما اشرنا اليه وقال
في موضع اخر منه ان كانت النفس جرمًا او من جنس الاجسام لكانت متقضية سيالة لا محالة لانها تسيل سيلانا وتصير الاشياء كلها الى
الهيولى فاذا ردت الاشياء كلها الى الهيولى ولم يكن للهيولى صورة تصورها وهي علتها بطل الكون فبطل العالم اذا كان جرمًا محضًا هذا
مع انتهى وهذا ايضا صريح في تجدد الاجسام كلها وفيه اشارة الى ما مر سابقا من ان الهيولى شانه العدم فكلما فاضت عليها صورة من
المبدأ انعدمت فيها ثم اقامها بايراد البدل ومما يدل على ذلك راي ذيتون الاكبر وهو من اعاظم الفلاسفة الالهيين حيث قال ان
الموجودات باقية دائرة اما بقاؤها فبتجدد صورها واما دثورها فبدثور الصورة الاولى عند تجدد الاخرى وذكر ان الدثور قد لزم
الصورة والهيولى انتهى ما ذكره بنقل الشهرستاني في كتاب الملل والنحل وسننقل اقوال كثير من اساطين الحكماء الدالة على تجدد الاجرام
ودثورها وزوالها في مستانف الكلام انشاء الله تعالى ولنا ايضا رسالة معمولة في حدوث العالم بجميع ما فيه حدوثا زمانيا فمن
اراد الاطلاع على ذلك فليرجع الى تلك الرسالة ومما يؤيد ما ذكرناه قول الشيخ العربي في فصوص الحكم ومن اعجب الامر ان الانسان في الترقي
دائما وهو لا يشعر بذلك للطافة الحجاب ورقته وتشابه الصور مثل قوله تعالى واتوا به متشابها وقال في الفتوحات فالموجود كله متحرك
على الدوام دنيا واخرة لان التكوين لا يكون الا عن مكون فمن الله توجهات على الدوام وكلمات لا تنفد وقوله وما عند الله باق
اشارة الى ما ذكرنا من بقاء كلمات الله تعالى العقلية الباقية ببقاء الله ودثور اصنامها الجسمانية

فصل في ان اقدم الحركات الواقعة في مقولة عرضية هي الوضعية المستديرة وهي ايضا اتمها واشرفها اما انها اقدم الحركات فلان الحركة في الكم مثل النمو
والذبول يفتقر الى حركات مكانية اذ لابد للنامي والذابل من وارد او خارج يتحرك اليه يتحرك منه وهي والوضعية تستغنيان عن
الكمية والتخلخل والتكاثف ايضا لا يخلو عن حركة كيفية وهي الاستحالة بتحليل مسخن او تجميد مبرد والاستحالة لا تكون دائمة فلا
بد لها من علة محيلة حادثة مثل نار تحيل الماء بان يقرب منه او يقرب هو منها بعد ان لم يكن فالحركة المكانية اقدم من الكمية والكيفية
لكن المكانية اما مستقيمة او منعطفة او راجعة والمستقيمات لا تدوم على اتصالها لتناهي الابعاد كلها والاخريان غير متصلتين
لتخلل السكون بين كل حركتين منها لقضية جهة والسكون لا يكون الا في الزمان لانه آفة للحركات كما مر وقوة الشيء لا بد ان تكون متقدمة
عليه زمانا والزمان يفتقر الى حركة حافظة له وهو لا يحفظ بحركة منصرمة بل بما يقبل الدوام التجددي الاتصالي والتي تقبل هذا الدوام
هي المستديرة التي يجوز اتصالها دائما فهي غنية عن ساير الحركات العرضية وهي لا تستغني عن المستديرة فهي اقدم الحركات واما ان
المستديرة ادومها فلما ان غيرها منقطعة الى سكون لانه عدمها وهو لكونه عدما خاصا يصحبه قوة او ملكة مفتقرتين الى قابل
زماني متجدد الوجود يحتاج الى زمان بعد زمان لحركة التي هو بقابلها وقد علم ان حافظ الزمان هو المستديرة في المشهور واما انها
اتمها فلانها في نفسها لا تحتمل الزيادة في الكمية كما في الحركات في الاشتداد ولا التضعف في السرعة والبطوء لما ستعلم في مباحث
الافلاك ولان فاعلها وغايتها ليس امرا محسوسا بل امر عقلي غير متفاوت في القرب والبعد عنه لكونه خارجا عن هذا العالم كما يتفاوت
غاية الحركات الطبيعية الاينية وتشتد حركتها اخيرا كلما قرب المتحرك من الحيز الطبيعي والقسرية بضعف اخيرا كلما بعد من القاسر وذلك
لان الشيء كلما هو اقرب من مبدئه واصله فهو اشد واقوى وكلما بعد عنه فهو اضعف واوهن واما انها اشرف منها فلانها تامة
والتام اشرف من الناقص فالدورية اشرف من ساير الحركات فقد ظهر ان الجرم المتحرك بالاستدارة وجب ان يكون اقدم الاجرام واتمها
واشرفها طبيعة اذ شرف الفعل وتمامه ودوامه يستدعي شرف الفاعل وتمامه ودوامه وفوقية المسكن المحددة جهات الحركات الطبيعية
الاينية المستقيمة وجهات الابعاد المكانية كما سيجيء موعد بيانه في مباحث الجهات ومباحث الفلكيات انشاء الله تعالى

فصل في اثبات حقيقة الزمان وانه بهويته الاتصالية الكمية مقدار الحركات وبما يعرض له من الانقسام الوهمي عددها اما اثبات وجود
الزمان وحقيقته فالمبادي لنا على طريقة الطبيعيين مشاهدة اختلاف الحركات في المقطوع من المسافة مع اتفاقها في الاخذ
والترك تارة ثم اتفاقها في المقطوع من المسافة واختلافها فيهما او في احدهما تارة اخرى فيحصل لنا العلم بان في الوجود كونا مقدارا
فيه امكان وقوع الحركات المختلفة او المتفقة غير مقدار الاجسام ونهاياتها لانه غير قار وهذه قارة فهو مقدار لامر غير قار وهو
الحركة وشرح ذلك موكول الى علم الطبيعة واما على طريقة الالهيين فلان كل حادث هو بعد شيء له قبلية عليه لا يجامع

البعدية

البعدية لا كقبلية الواحد على الاثنين لانه يجوز فيها الاجتماع ولا كقبلية الاب على الابن او ذات الفاعل لما يجوز ان يكون قبل ومع وبعد ولا
العدم اذ قد يتحقق للشيء عدم لاحق بل قبلية قبل يستحيل ان يجامع مع البعد لذاته ثم ما من قبلية الا وبين القبل بهذه القبلية وبين البعد
هو البعد تتصور قبليات وبعديات غير واقفة عند حد ومثل هذا الامر الذي هو ملاك هذا التقدم والتاخر فيه تجدد قبليات
بعديات وتصرم تقدمات وتاخرات فلابد من هوية متجددة متصرمة بالذات على نعت الاتصال بمحاذات الحركات في المسافات المنقسمة
الانقسام الى ما لا ينقسم اصلا فهو لقبوله الانقسام والزيادة والنقصان كم ولكونه متصلا فهو كمية متصلة غير قارة او ذو كمية متصلة
غير قارة وعلى التقديرين فاما جوهر او عرض فان كان جوهرا فلاشتماله على الحدوث التجددي لا يمكن ان يكون مفارقا عن المادة والقوة
الامكانية فهو اما مقدار جوهر مادي غير ثابت الهوية بل متجدد الحقيقة او مقدار تجدده وعدم قراره وبالجملة اما مقدار حركة او ذي
حركة ذاتية يتقدر به من جهة اتصاله ويتعدد به من جهة انقسامه الوهمي الى متقدم ومتاخر فهذا النحو من الوجود له ثبات واتصال وله ايضا
تجدد وانقضاء فكانه شيء بين صرافة القوة ومحوضة الفعل فمن جهة وجوده ودوامه يحتاج الى فاعل حافظ يديمه ومن جهة حدوثه وتصرمه
يحتاج الى قابل يقبل امكانه وقوة وجوده فلا محالة يكون جسما او جسمانيا وايضا له وحدة اتصالية وكثرة تجددية فمن حيث كونه امرا
واحدا يجب ان يكون له فاعل وقابل واحد اذ الصفة الواحدة يستحيل ان يكون الا لموصوف واحد من فاعل وفاعله يجب ان يكون مبري
الذات عن المادة وعلايقها والا لاحتاج في تجسمه وتكونه المادي لتجدد احواله كما علمت الى حركة اخرى وزمان اخر ومادة سابقة عليه
قائم بها وقابله يجب ان يكون اقدم الطبايع والاجسام واتمها اذ الزمان لا يتقدم عليه شيء غيره هذا التقدم فقابله يستحيل ان يكون
من جسم اخر او يكون منه جسم اخر والا انقطع اتصال الزمان فيكون قابله تام الخلقة غير عنصري ولا يكون في طبيعته حركة مكانية ولا
حركة كمية كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف ولا استحالة كيفية لان هذه الاشياء توجب انصرامه وانقطاعه وتسقط تقدمه على
ساير الاجرام واما من جهة كونه ذا حدوث وتجدد ففاعله القريب المباشر له يجب ان يكون له تجدد وتصرم وكذا قابله يجب ان يكون مما
يلحقه اكوان متجددية على نعت الاتصال والوحدة وكذا الكلام في غايته ولنبين هذا المعنى بوجه ابسط

فصل في ان الغاية القريبة للزمان والحركة تدريجية الوجود واعلم انه سيجيء اثبات ان الغاية الذاتية في حركة الفلك هي التصورات المقتضية للاشواق والارادات
التي بها يتقرب الى مبدئها الاعلى قال الشيخ في التعليقات الغرض في الحركة الفلكية ليس نفس الحركة بما هي هذه الحركة بل حفظ طبيعة
الحركة الا انها لا يمكن حفظها بالشخص فاستبقت بالنوع كما لا يبقى نوع الانسان الا بالاشخاص لانه لم يمكن حفظه بشخص واحد لانه كائن
وكل كائن فاسد بالضرورة والحركة الفلكية وان كانت متجددة فانها واحدة بالاتصال والدوام ومن هذه الجهة وعلى هذا الاعتبار
يكون كالثابتة وقال في موضع اخر منها غاية الطبيعة الجزئية شخص جزئي كالشخص الذي يكون بعده كما يكون هو ايضا غاية لطبيعة
اخرى جزئية واما الاشخاص التي لا نهاية لها فهي الغاية للقوة الثابتة في جوهر السماوات وقال ايضا فيها سبب الحركة للفلك تصور النفس
الكلية تصورا بعد تصور وهذا التصور والتخيل الذي له مع وضع ما سبب للتخيل الاخر اي يستعد بالاول للثاني ويجوز ان يكون التصورات
المتكررة تصورا واحدا في النوع كثيرا بالشخص او تصورات مختلفة وقال ايضا فيها هذا التصور الثاني مثل الاول نوعا لا شخصا
يجوز ان تصدر عنه حركة مثل حركته نوعا لا شخصا ولو كانا مثلين لكانا واحدا وصدر عنهما حركة واحدة بالعدد وقال ايضا فيها
كل وضع في الفلك يقتضي وضعا وسببه تجدد توهم بعد توهم هذه عباراته بالفاظه وهي في قوة القول باثبات الحركة في الصور الجوهرية
من وجهين الاول ان التصورات الفلكية متجددة على نعت الاتصال التدريجي وهو المعني بالحركة في الجوهر الصوري لما تقرر عند الشيخ
وغيره ان صورة الجوهر جوهر وتصورات الافلاك انما يكون لمباديها المحركة اياها بالذات ولما يتبعها بالعرض لما تقرر عندهم ان غرضها
في الحركة ليس اشياء سافلة فيكون مقاصدها وتخيلاتها صورا جوهرية اشرف من الجواهر العنصرية والثاني ان الوضع لكل جسم نحو وجوده
او لازم وجوده كما سنحققه وجميع اوضاع الفلك طبيعية له لا ان بعضها طبيعي والبعض قسري اذ لا قاسر في الفلكيات وقد علمت ان
المبدأ القريب لكل حركة هي الطبيعة والتحقيق ان طبيعة الفلك ونفسه الحيوانية شيء واحد وذات واحدة فالحركة في الوضع تقتضي
تبدل الوجود الشخصي فيكون في الفلك شخص بعد شخص ووجود بعد وجود على نعت الاتصال التدريجي وقال ايضا في التعليقات
طبيعة الفلك من حيث طبيعته انه الفلك تقتضي الاين الطبيعي والوضع الطبيعي لا اينا مخصوصا فيكون النقل منه قسرا وقال ايضا
هذه الاوضاع والاين كلها طبيعية له انتهى اقول لما خرج من هذا الكلام ان كل وضع من اوضاع الفلك طبيعي وكل اين من اينه

طبيعي ومع كونه طبيعيا ينفعل منه الى غيره فلا يستقيم ذلك الا بان يكون طبيعة الفلك امرا متجدد الذات ذا وحدة جمعية وكثرة اتصالية
وكذا ما يقتضيه من الاوضاع والاين وساير اللوازم وهذا وان لم يكن بمذهب اليه الشيخ ومتابعوه الا انه الحق الذي لا محيص عنه والذي بيناه
ارائهم ان طبيعة الفلك تقتضي اولا وبالذات الوضع المطلق والاين المطلق من غير خصوصية لشيء منهما وانما يراد تلك الخصوصيات لاجل بقاء
النوع بالعرض لا بالذات وهذا عند التحقيق غير مستقيم اما اولا فلما تقرر عندهم ان مقصود الطبيعة لا يكون الا معنى متعينا متخصصا اذ المعنى
الكلي لا وجود له في الاعيان ما لم يتخصص فالوجود يتعلق اولا بالتشخص ثم بالنوع ثم بالجنس ولهذا ذكروا في كتاب قاطيغورياس بيان تسميتهم
الاشخاص الجوهرية بالجواهر الاولى وانواعها بالثانية واجناسها بالثالثة ان الوجود يتعلق بالشخص اولا وبالنوع ثانيا وبالجنس ثالثا
واما ثانيا فلما علمت في مباحث الوجود ان الموجود في كل شيء بالذات هو الهوية الوجودية المتشخصة بنفسه اما المهيات التي بها
الطبايع الكلية فليس لها وجود لا في الخارج ولا في الذهن الا بتبعية الوجود والحاصل ان الوضع والاين من جملة المشخصات ولوازم
الوجودات والتبدل فيهما اما عين التبدل في نحو الوجود او لازم له وليس كما ظن في المشهور ان هذا الجرم يتخصص علة مطلقة للزمان و
الحركة والا لم يكن زمانيا وكل جسم وجسماني زماني فهو متشخص بالزمان وفاعل الشيء غير متشخص به ولا مفتقر في وجوده الى ذلك الشيء
فعلة الزمان من جهة وحدتها الاتصالية نسبتها الى اجزائه المتقدمة والمتاخرة نسبة واحدة ويفعل الزمان وما معه فعلا واحدا
ويكون علة حدوثه وعلة بقائه شيئا واحدا اذ الشيء المتجدد الغير القار بالذات بقاؤه عين حدوثه وقد علمت من طريقتنا ان
كل جسم وكل طبيعة جسمانية وكل عارض جسماني من الشكل والوضع والكم والكيف والاين وساير العوارض المادية امور سائلة زائلة اما
بالذات واما بالعرض ففاعل الزمان على الاطلاق لا بد وان يكون امرا ذا اعتبارين وله جهتان جهة وحدة عقلية وجهة كثرة تجددية
فبجهة وحدته يفعل الزمان بهويته الاتصالية وبجهة تجدده ينفعل تارة عنه ويفعل اخرى بحسب هويات اجزائه المخصوصة
وذلك الامر هو نفس الفلك الاقصى التي لها وجهان فالطبيعة العقلية اعني صورتها المفارقة جهة وحدتها والطبيعة الجسمانية
الكائنة جهة كثرتها وتجددها فنفس الجرم الاقصى فاعل الزمان ومقيمه وحافظه ومديمه وبه يتجدد ويتعين الزمانيات وبجرمه يتحدد
الجهات والمكانيات بمثل البيان المذكور اذ كل جرم شخصي كما يفتقر الى الزمان والحركة في امكانه الاستعدادي وحدوثه التجددي كذلك
يحتاج في مكانه ووضع جهته الى ما يحيط به ويعين حيزه فكيف يتقدم عليها طبعا فان هذه الامور كما اشرنا اليه اما من مقومات التشخص
الجسماني او من لوازم وجوده ولوازم الوجود كلوازم المهية في امتناع عدم تخلل الجعل بين اللازم والملزوم فالاكوان الجسمانية مطلقا
اكوان ناقصة يحتاج الى زمان ومكان ووضع وكم وكيف فقد علمت ان فاعل هذه الامور يجب ان يكون مفارق الذات والوجود
عنها فلا يجوز ان يكون علة الزمان زمانا قبله ولا علة المكان مكانا قبله وعلة الوضع وضعا اخر وهكذا في الكم وغيره فهذه الامور
مع انها حوادث متجددة منصرمة فعلتها الاصلية لا تكون الا امرا مفارقا ثابت الذات خارجا عن سلسلة الزمان والمكان
وهو الله سبحانه بذاته الاحدية او من جهة علومه الالهية او كلماته التامات التي لا تنفد او عالم امره الذي اذا قال للشيء كن فيكون

فصل في انه لا يتقدم على ذات الزمان والحركة الا الباري عز مجده لما علمت ان الزمان وما هو فيه ويختص به امور تدريجية
واكوان متجددة الحصولات فكل ما يتقدم على الزمان سواء كان وجودا او عدما او غيرهما اي تقدما لا يجامع بحسبه القبل للبعد يكون
زمانا او ذا زمان فيكون قبل كل زمان زمان وقبل كل حركة حركة وقد ثبت ايضا فيما مر ان علة الشيء لا بد وان تكون غير متعلقة
الذات والوجود بذلك الشيء فلا يتقدم على الزمان الا الباري وقدرته وامره المعبر عنه تارة بالعلم التفصيلي وتارة بالصفات وعند قوم
واخرى بالملئكة عند اخرين وبالصور الالهية عند افلاطونيين وللناس فيما يعشقون مذاهب ايضا لو تقدم على الزمان والحركة
شيء هذا التقدم التجددي لكان عند وجوده عدمهما وكل معدوم قبل وجوده كان حين عدمه ممكن الوجود اذ لو لم يسبقه امكان لكان
اما واجبا او ممتنعا وكلاهما يوجب انقلاب الحقيقة لسبق العدم ولحوق الوجود وذلك مستحيل وموضوع امكان الحركة لا بد وان
يكون من شانه الحركة كما مر ولكن لا يكون الا جسما او جسمانيا وكل ما من شانه ان يتحرك فاذا لم يوجد حركته فاما العدم علته او لعدم شيء
من احوال علته او شرايطها التي بها تصير حركة فاذا وجدت الحركة فلحدوث علة محركة والكلام في حدوث العلة للحركة كالكلام في حدوث
تلك الحركة وهكذا الى لا نهاية فالاسباب المترتبة اما ان وجدت مجتمعة معا او متعاقبة على التوالي وكلا الامرين عندنا وعند محققي الفلاسفة
اما الاول فلقواطع البراهين كالتطبيق والتضايف وبرهان الحيثيات وبرهان ذي الوسط والطرفين وغيرها ومع ذلك نجيبها

بحيث لا يشذ عنها شيء حادثة لا بد لها من علة حادثة واما الثاني فلان كل واحد منها لو كان موجودا في ان واحد بالفعل يلزم تعضها بعضا
يلزم تتالي الانات وتشافع الحدود وستعلم استحالته في نفي الجواهر الفردة وما في حكمها وان كان كل منها في زمان غير زمان صاحبه
فان كانت ازمنتها منفصلة منقطعة بعضها عن بعض فلا وجود لها ولا لازمنتها الا خارجا ولا ذهنا وما لا وجود لها لا ذهنا
ولا خارجا فلا ترتب بينها ولا سببية لبعضها بالقياس الى بعض اخر واما قلنا لا وجود لها في الخارج لان الموجود من الزمان ليس فيه
امورا منفصلة بل الموجود منه امر متصل شخصي كما مر واما قلنا لا وجود لها في الذهن فلاستحالة استحضار الوهم ازمنة وزمانيات
متكثرة غير متناهية بالعدد وعلى تقدير استحضاره لا يكون مطابقا لما في العين فيكون ذهنا كاذبا والكلام في اسباب وجود الشيء
الواقع في نفس الامر وان كان ترتيبها كترتب حركة بعد حركة وزمان بعد زمان على نعت الاتصال والاستمرار فالمتصل بالذات على نعت
التجدد هو وجود الطبيعة الجوهرية التي هي صورة الجسم والجسم بقوته الاستعدادية مادتها واتصالها هو الحركة بمعنى القطع ومقدار
هذا الاتصال هو الزمان واما الامر المستمر الدائم منها فهو اصلها وسنخها المتوسط ابدا بين حدودها واجزائها التي هي ايضا جزئياتها
بوجه والان السيال الذي بازائه ما نسبته الى الزمان نسبة المتوسط من الحركة الى الامر المقطوع المتصل منها فههنا امر عقلي هو جوهر فعال
واحد ذو شئون غير متناهية كما في قوله تع كل يوم هو في شان فذلك الامر لا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا لما علمت مرارا ان كل جسم
او جسماني واقع تحت الزمان والحركة فهو اما نفس او عقل او ذات الباري لا سبيل الى الاول لان النفس بما هي متعلقة بالجسم حكمها حكم
الطبيعة المادية والصورة الجرمية المتبدلة كما مر فعلة الزمان والزمانيات المتجددة المنصرمة على الاستقلال اما الباري ذاته او وسط
امره الاعلى المسمى بالعقل الفعال والروح وهو ملك مقرب مشتمل على ملائكة كثيرة هي جنود للرب تع كما اشار اليه بقوله وما يعلم
جنود ربك الا هو ونسبة الروح لكونه امر الله اليه نسبة الامر من حيث هو امر الى الامر والكلام الى المتكلم من حيث هو متكلم فلله الامر والخلق
فعالم خلقه وهو كل ما له خلق وتقدير ومساحة كالاجسام والجسمانيات حادثة الذوات تدريجية الوجودات متراخية الهويات عن
قدرته وعلمه بخلاف عالم امره فالله سبحانه فاعل لم يزل ولا يزال كما انه عالم مريد لم يزل ولا يزال وهو امر خالق ابدا سرمدا الا ان امره قديم
وخلقه حادث لما عرفت من ان الحدوث والتجدد لا يمان لهويتها المادية ولهذا قال في كتابه العزيز وكان امر الله مفعولا ولم يقل
خلق الله مفعولا ونسبة عالم امره اليه نسبة الضوء الى المضيء بالذات ونسبة عالم الخلق اليه نسبة الكتابة الى الكاتب فان وجود كل صورة
كتبية متاخرة عن وجود الكاتب وهو مقدم عليها جميعا ان في هذا لبلاغا لقوم عابدين **فصل** في ربط الحادث بالقديم
قد تحيرت افهام العقلاء من المتكلمين والحكماء واضطربت اذهانهم في ارتباط الحادث بالقديم والذي هو اسد الاقوال الواردة منهم
واقرب من الصواب هو قول من قال ان الحوادث باسرها مستندة الى الحركة دائمة دورية ولا يفتقر هذه الحركة الى علة حادثة لكونها غير
لها بداية زمانية فهي دائمة باعتبار ومن استندت الى علة قديمة وحادثة باعتبار وبه كانت مستند الحوادث فان سئلنا عن كيفية
استغناء اعتبارها الحادث من حدوث علة مع انا حكمنا حكما كليا ان كل حادث فله علة حادثة قلنا المراد بالحادث الذي هو موضوع
هذه القضية هو المهية التي عرض لها الحدوث من حيث هي معروضة له والحركة ليست كذلك بل هي حادثة لذاتها بمعنى ان مهيتها الحدوث
والتجدد فان كان ذلك الحدوث والتجدد ذاتيا لم يكن مفتقرا الى ان يكون علته حادثة ونحن اذا رجعنا الى عقولنا لم نجد ما جازمة
بوجوب حدوث العلة الا للمعلول الذي يتجدد اما المعلول الذي هو نفس مهية التجدد والتغير فلا نجدها نحكم عليه بذلك الا اذا
عرض له تجدد وتغير زائدان عليه كالحركة الحادثة بعد ان لم يكن بخلاف المتصلة الدائمة وحدوث العلة التي يفتقر اليه المعلول الحادث لا يلزم
ان يكون حدوثا زائدا والا لم يصح اسناد الحوادث الى الحركة الدائمة فالحاصل ان كل واحد من التغيرات ينتهي الى شيء مهيته نفس التغير
والانقضاء فلدوام الحدوث والتجدد لم يكن علتها حادثة ولكونها نفس التغير صح ان يكون علة للمتغيرات والمهية التي هي التغير هي الحركة و
لهذا عرفها قوم بانها هيئة يمتنع ثباتها لذاتها انتهى اقول هذا الكلام وان اندفعت به اشكالات كثيرة لكنه فيه بعد خلل كثير
الاول ان الحركة امر نسبي ليس لها في ذاتها حدوث ولا قدم الا بتبعية ما اضيفت اليه اذ معناها كما مر خروج الشيء من القوة الى الفعل
شيئا فشيئا فبالحقيقة الخارج من القوة الى الفعل ذلك الذي فيه الحركة والحركة هي تجدد المتجدد وحدوث الحادث بما هو حادث
الثاني ان الحركة لكونها امرا بالقوة لا يمكن تقدمها على وجود حادث موجود بالفعل والكلام في العلة الموجبة للشيء والعلة الموجبة
لم يجب ان تكون موجودة معه فالموجود الحادث يفتقر الى سبب حادث يكون موجودا معه زمانا متقدما عليه طبعا ويجب ان يكون

وجوده اقوى من وجود معلوله والحركة ليست موجودة بالفعل الثالث ان كلام هذا القائل يدل على كون الحركة الدورية دائمة الذات باعتبار وبذلك الاعتبار مستندة الى العلة القديمة وهذا غير صحيح اذ الامر التجددى ليس له بقاء اصلا فضلا عن كونه قديما واما المهية الكلية فهى غير مجعولة ولا جاعلة ولا عبرة باستمرارها كما سبق الرابع انا قد برهنا على ان جوهر الفلك بصورته الطبيعية الوضعية غير باق بشخصه وكذا ما فيه من الاجرام الكوكبية وغيرها وعلة الحركة وموضوعها الجسم الشخصى وهو غير قديم فقوله علتها قديمة غير صحيح وكذا قوله انها غير مفتقرة الى علة حادثة غير صحيح ايضا فالحق الحقيق بالتصديق ان الامر المتجدد الذات والهوية هو نحو وجود الطبيعة الجسمانية التى لها حقيقة عقلية عند الله ولها هوية اتصالية تدريجية فى الهيولى التى هى محض القوة والاستعداد وهذه الطبيعة وان لم يكن مهيتها مهية الحدث لكن نحو وجودها هو التجدد والحدث كما ان الجوهر مهية فى الذهن غير مستغنية القوام عن الموضوع ووجوده الخارجى مستغنى القوام عنه فقد يكون للوجود نعت لا يكون للمهية اذا جردت عن اعتبار الوجود كما ان وجود الشئ متفاوت الحصول بنفسه فى الاشياء بالاشدية والاضعفية ومهيته ليست كذلك فكذلك بعض الوجودات تدريجى الهوية بذاته لا بصفة عارضة الا بحسب الاعتبار والتحليل وليست مهيته كذلك كوجود الطبيعة المحصلة للاجرام المادية فهذا الوجود لقصور هويته عن قبول الدوام الشخصى لا يكون الاسندرج الحصول لست اقول ان مهيته تقتضى التجدد والانقضاء مع قطع النظر عن امر زائد عليها حتى يستشكل احد فيه بانا قد نتصور طبيعة من الطبائع الجسمانية بمهيتها ولا يخطر بالبال الدوام والبقاء لها فكيف يكون من الصفات الذاتية او المقومة لها ودلك لان مبنى ما اورده على الاشتباه بين مهية الشئ ووجوده لان حقيقة الوجود لا تحصل فى الذهن لما عرفت مرارا من انه متشخص بذاته وكل ما يحصل فى الذهن يقبل الاشتراك والعموم فلو حصل الوجود متمثلا فى الذهن لكان الجزئى كليا والخارج ذهنا والوجود مهية والكل ممتنع **تنبيه فيه تنوير** واعلم ان كثيرا من الموجودات ليس معقوله مماثل المحسوسه او متخيله وذلك مثل الزمان والحركة والدائرة والقوة فان هذه الاشياء ليست معقولاتها كمحسوساتها ومتخيلاتها وكذا المقادير والتعليمات كالجسم التعليمى فان نحو وجوده عبارة عن خصوص المقدار الماحى سواء كان فى مادة وطبيعة مخصوصة او كان فى الخيال منفصلا عن مادة وطبيعة مخصوصة ليس له حظ من الوجود المعقول اذ كل معقول فهو كلى والكلى لا يكون ممتدا متقدرا ولا فى ممتد متقدر فالمعقول من المقدار ليس مقدارا ولا ذا مقدار ولا ذا تقدير اى لا يحمل عليه مفهوم المقدار حملا شايعا صناعيا ومن هذا القبيل كثير من الموجودات المادية مما ليس معقوله مطابقا لموجوده وان سئلت الحق فجميع الوجودات التشخصية للصور الجسمانية الخارجية بسيطة او مركبة ما لا مطابق لها فى العقل لانها هويات متشخصة لا تحمل الشركة وما فى العقل امور كلية تحتمل الشركة فكذلك الهويات الصورية التدريجية للطبائع الجسمانية وذلك لان الصور المنوعة للاجرام التى هى مبادى لفصولها الذاتية بالحقيقة وجودات متجددة لا مهية لها من حيث هى انيات داثرة متجددة نعم ينتزع منها مفهومات كلية تسمى بالمهيات وبالحقيقة هى لوازم لتلك الوجودات وان كانت ذاتيات للمعانى المنبعثة عنها كما عرفت ونحن سنقيم البرهان فى هذا الكتاب على ان الصور المنوعة للجواهر ليست داخلة تحت اجناس مقولة الجوهر ولا تحت شئ من مقولات الاعراض بل انما هى هويات وجودية غير مندرجة بالذات تحت جوهر ولا كم ولا كيف ولا غيرها من المقولات واجناسها وانواعها الا انها وجودات محضة فائضة من شئونات الحق الاول وهى آثار لاشعة العقلية وظلال لاشراقاته النورية **بحث وتحصيل** ولك ان ترجع وتقول ان هذه الهويات المتجددة المسماة بالصور النوعية والطبائع الجرمية كيف صدرت عن مؤثر قديم فان صدرت من غير قابل مستعد اياها لزم ان يكون تلك الصور صورا مفارقة فتكون عقلية لا مادية وهذا مع استحالته يستلزم خلاف المفروض والتاخر اذ التجدد ينافى الوجود المفارقى وان صدرت عنه فى قابل مستعد فان كان القابل حادثا يلزم توقفه على قابل آخر وقوة استعدادية سابقة وهكذا يتسلسل الى لا نهاية وان كان قديما فاما ان يكون ذاته بذاته او بما يلزم ذاته كافية فى القبول فيكون الصور الثابتة ايضا لا متجددة وان لم يكف ذاته ولا معا لا زم لذاته للقبول بل لا بد فيه من استعدادات لاحقة متجددة فيلزم عليك الاعتراف بتقدم المادة ولزوم التسلسل فى المتعاقبات وانت بصدد حدوث العالم بجميع ما فيه بل يلزم عليك قدم كل مادة مصورة بصورة من النوعيات الصورية فيكون عدد الاشخاص القديمة عدد الانواع الصورية على ان الكلام عائد فى حصول كل استعداد خاص جزئى لما ان ما بالقوة متقوم بما هو بالفعل مفتقر اليه فان الاستعداد الخاص انما يحدث بصورة بالفعل سابقة عليه بالطبع لا بالزمان لانها علة موجبة له بالذات لا معدة له فنقول لك ان ما اسلفنا من الكلام يقتضى بحل هذه الشبهة ونظائرها فان المادة القابلة

ان كانت هيولى اولى فوحدتها وحدة جنسية لا وحدة عددية لان معناها الجوهر بالقوة والجوهرية لا توجب تحصلا نوعيا والقوة عدمية يتحصل بما هى قوة عليه فيكفى فى تحصلها بما هى هى لحوق اية صورة كانت وان كانت مادة اخرى فهى ايضا من حيث كونها مادة حكمها حكم الهيولى الاولى فان جهة القوة والنقص راجعة الى معنى واحد فهى ايضا انما يتحصل ويتقوم بالصورة المقترنة بها الا ان تحصلها اتم من تحصل الهيولى الاولى لانه يتحصل بعد تحصل سابق وكل صورة يتحصل بها مادة فتلك الصورة اقدم ذاتا من مادتها من جهة حقيقتها الاصلية واما من جهة تشخصها المادى فيتحد بها المادة ويتعدد بتعددها ويتجدد بتجددها لست اقول من جهة استعدادها الثانى اذ استعدادها يقابلها ولا يتحد بها فى الوجود نعم ربما كان كل استعداد لشخص لاحق من اشخاص طبيعة مستلزما لشخص آخر من اشخاصها سابق على هذا الشخص زمانا الا على استعداده الاستعدادى اذ كما علمت من حال الهويات المتجددة المتعاقبة وبالجملة لا يلزم مما ذكرنا قدم شئ من الهيوليات اصلا وقد اشرنا الى ان لكل طبيعة جسمانية حقيقة عند الله موجودة فى علمه وهى بحقيقتها العقلية لا يحتاج الى مادة ولا استعداد او حركة او زمان او عدم او حدوث او امكان استعدادى ولها شئونات وجودية كونية متعاقبة على نعت الاتصال وهى بوحدتها الاتصالية لا زمنة لوحدتها العقلية الموجودة فى علم الله واذا نظرت الى تكثر شئونها المتعاقبة وجدت كلا منها فى زمان وحين وبهذا الاعتبار يحتاج الى قابل مستعد يتقدم عليه زمانا وذلك لان القابل من حيث كونه بالقوة امر عدمى غير مفتقر الى علة معينة بل يكفيه وجود صورة ما مطلقة اية صورة مطلقة كانت تكون القوة قوة لها او عليها او على كمال ما من الكمالات واما من حيث استعداده الخاص القريب فيفتقر الى صورة معينة هى جهة استعداده وقوته القريبة على امر مخصص وصورة مخصوصة فاذا خرج القابل من هذه القوة القريبة الى فعل يقابلها بطلت لبطلان الصورة السابقة بلحوق صورته اللاحقة لعدم امكان الاجتماع بينهما كما تبطل صورة النطفة اذا حدثت صورة الحيوان الذى تلك الصورة النطفية قوة عليه وامكان له وهكذا كل صورة تحدث بانقضاء سابقه وتبطل هى ايضا بلحوق عاقبة على نعت الاتصال التجددى واما السؤال عن اختصاص كل صورة خاصة شخصية بوقتها الجزئى فجوابه ان ذلك الاختصاص ربما لم يكن بامر زائد على هوية تلك الصورة التشخصية فلا يفتقر الى سبب مخصص لها بوقتها المعين زائد عليها وذلك فيما له هوية مستمرة متجددة لا منقطع بقاؤها ولا احقاقى يرد السؤال فى لمية ذلك الاختصاص واما اذا كانت للطبيعة شخصيات منقطعة بعضها عن بعض فالسؤال فى اختصاص بعضها بوقته الخاص وان كان واردا لكنه يجاب بانه بسبب زائد على نفس الهوية بوقته المعين وذلك السبب لا بد وان يكون معه فى وقته وهكذا الى ان ينتهى العلل الى هوية خاصة بزمان معين لذاته وهويته لا بامر زائد لان الكلام فى الاسباب الموجبة التى لا يجوز فيها التسلسل الى غير نهاية وحاصل الكلام كما ان للوجود حقايق مختلفة لذواتها وقد يختلف ايضا بعوارض لاحقة بعد اتفاق المعروضات فى نوعيتها الاصلية مثال الاول وجود الحق ووجود الملك ووجود الشيطان ووجود الانسان ووجود النار ووجود الماء فان كلا منها يتميز عن غيره بحقيقة ذاته ولكل منها مقام ومرتبة لذاته لا يوجد فيهما غيره ومثال الثانى وجود زيد ووجود عمرو وغيرهما من افراد الناس فان اختلافهم ليس الا بامر زائد على الانسانية وكذا افراد حقيقة الفرس وكذا حكم سوادات متعددة لها مرتبة واحدة منه فى الشدة والضعف وكذا الاعداد من البياض التى لها مرتبة واحدة منه فان امتياز وجود الانسان عن الفرس ووجود السواد عن البياض وان لم يكن بامر زائد على حقيقة شئ منهما ولكن امتياز افراد كل منها بعضها عن بعض انما هو بعوارض زائدة على وجود الحقيقة الاصلية وقد ظهر لك هذان الوجهان من اختلاف الوجودات فاعلم انه ربما كانت فى الحقايق الوجودية المتميزة بذاتها لا بجعل جاعل بجعلها كذلك بل بجعل بسيط بجعل نفس هويتها هوية واحدة ذات شئون متجددة متخالفة بالتقدم والتاخر الذاتيين الذين لا يجامع القبل البعد لذاتهما لا بقبلية زائدة وبعدية زائدة بل بنفس هويات الاجزاء المتقدمات والمتاخرات المتفاوتة فى القبلية والبعدية وذلك كالزمان المتصل عند القوم فان له عندهم هوية متفاوتة فى التقدم والتاخر والسبق واللحوق والمضى والاستقبال والصورة الطبيعية عندنا كالزمان عندهم من غير تفاوت الا ان هذه هوية جوهرية والزمان عرض والحق ان الهوية الجوهرية الصورية هى المتعوتة بما ذكرنا بالذات لا الزمان لان الزمان عرض عندهم ووجوده تابع لوجود ما يتقدر به فالزمان عبارة عن مقدار الطبيعة المتجددة بذاتها من جهة تقدمها وتاخرها الذاتيين كما ان الجسم التعليمى مقدارها من جهة قبولها للابعاد الثلثة فللطبيعة امتدادان ولها مقداران احدهما تدريجى زمانى يقبل الانقسام الوهمى الى متقدم ومتاخر زمانيين والآخر دفعى مكانى يقبل الانقسام الى متقدم ومتاخر مكانيين ونسبة المقدار الى الامتداد كنسبة المتعين الى المبهم وهما متحدان فى الوجود متغايران فى الاعتبار وكما ليس اتصال التعليميات المادية بغير اتصال ما هى مقاديرها فكذلك اتصال الزمان ليس بزائد على

الاتصال التدريجي الذي للتجدد بنفسه فحال الزمان مع الصورة الطبيعية ذات الامتداد الزماني كحال المقدار التعليمي مع الصورة الجرمية
ذات الامتداد المكاني فاعلم هذا فانه اجدى من تفاريق العصا ومن تامل قليلا في هوية الزمان يعلم ان ليس لها اعتبار في العقل وليس عروضها
لما هي عارضة له عروضا بحسب الوجود كالعوارض الخارجية للاشياء كالسواد والحرارة وغيرهما بل الزمان من العوارض التحليلية لما هو معروضه
بالذات ومثل هذا العارض لا وجود له في الاعيان الا بنفس وجود معروضه اذ لا عارضية ولا معروضية بينهما الا بحسب الاعتبار الذهني
وكما لا وجود له في الخارج الا كذلك فلا تجدد لوجوده ولا انقضاء ولا حدوث ولا استمرار الا بحسب تجدد ما اضيف اليه في الذهن وانقضائه
وحدوثه واستمراره والعجب من القوم كيف قرروا للزمان هوية متجددة اللهم الا ان عنوا بذلك ان هوية الحركة هوية التجدد والانقضاء
لشئ والزمان كميتها ولهذا راى صاحب التلويحات ان الحركة من حيث تقدرها عين الزمان وان غايرته من حيث هي حركة فهو لا يزيد عليها
في الاعيان بل في الذهن فقط اذا اعتبرت من حيث هي حركة فقط **تعقيب واحصاء** ذكر في الشفاء ان من الناس من نفى وجود
الزمان مطلقا ومنهم من اثبت له وجودا لا على انه في الاعيان بوجه من الوجوه بل على انه امر متوهم ومنهم من جعل له وجودا لا على انه امر
واحد في نفسه بل على انه نسبة على جهة ما الامور ايها كانت الى امور اخرى ايها كانت تلك الاوقات لهذه فتخيل ان الزمان مجموع اوقات
والوقت عرض حادث يعرض مع وجود عرض اخر اي عرض كان فهو وقت لذلك الاخر كطلوع الشمس وحضور انسان ومنهم من وضع له وجودا
وحدانيا على انه جوهر قائم بذاته مفارق للجسمانيات ومنهم من جعله جوهرا جسمانيا هو نفس الفلك الاقصى ومنهم من عده عرضا فجعله
نفس الحركة ومنهم من جعل حركة الفلك زمانا دون ساير الحركات ومنهم من جعل عودة الفلك زمانا اي دورة واحدة فهذه هي المذاهب
المسلوكة في الاعصار السابقة في هوية الزمان التي احصاها في الطبيعيات وذهب ابو البركات البغدادي الى ان الزمان مقدار الوجود
والاشاعرة من المتكلمين اغفلوا تلك المذاهب ومن الذاهبين الى الرابع من يجعل للزمان وجودا مفارقا على انه واجب الوجود بذاته واليه
ذهب جمع من مقدمة الفلاسفة ومنهم من يضع ادراجه في الطبايع الامكانية لكن لا على ان يعتبر به تعلق بالمادة بل على انه جوهر مستقل
منفصل الذات عن المادة وهذا الراي منسوب الى افلاطون الالهي وبعض اشياعه ومشرع الفريقين استحالة ان يقع تغير في ذات الزمان
والمدة اصلا اما لو يعتبر نسبته ذاته الى المتغيرات فالمدم فليس لو ان لم يقع فيها شئ من الحركات والتغيرات لم يكن فيها الا الدوام والسرمد وان
حصلت لها قبليات وبعديات لا من جهة التغير في ذات الزمان والمدة بل من قبل تلك المتغيرات ثم ان اعتبرت نسبته الى الذوات الذ
الوجود المقدسة عن التغير سمي من تلك الجهة بالسرمد وان اعتبرت نسبته الى ما فيه الحركات والتغيرات من حيث حصولها فيه فذلك هو
الدهر الداهر وان اعتبرت نسبته الى المتغيرات المقارنة اياه فذلك هو المسمى بالزمان وصاحب المباحث المشرقية تحير في امر الزمان وتشبث
في شرحه لعيون الحكمة للشيخ الرئيس بذيل افلاطون فقال في المباحث المشرقية بعد ذكر المذاهب وما يرد عليها من الشكوك واعلم اني الى الان ما
وصلت الى الحقيقة الحق في الزمان فليكن طمعك من هذا الكتاب استقصاء القول فيما يمكن ان يقال من كل جانب واما تكلف الاجوبة تعصبا
لقوم دون قوم فذلك لا افعله في كثير من المواضع وخصوصا مع هذه المسئلة وقال في شرح عيون الحكمة بعد تقرير الآراء وايراد الشكوك
ان الناصرين لمذهب ارسطاطاليس في ان الزمان مقدار الحركة لا يمكنهم التوغل في شئ من مضايق المباحث المتعلقة بالزمان الا بالرجوع
الى مذهب افلاطون والاقرب عندي في الزمان هو مذهبه وهو انه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته ثم ذكر الاعتبارات الثلثة الذي
التي بها يسمى سرمدا ودهرا وزمانا ثم قال واما مذهب افلاطون فهو الى المعالم البرهانية الحقيقية اقرب وعن ظلمات الشبهات ابعد
ومع ذلك فالعلم التام ليس الا عند الله وقال ايضا موردا على مذهب ارسطاطاليس ان بديهة العقل حاكمة بان اله العالم كان موجودا
قبل حدوث هذا الحادث اليومي وانه الآن موجود معه وانه سيبقى بعده فلو كان تعاقب القبلية والمعية والبعدية يوجب وقوع
التغير في ذات ذلك الشئ المحكوم عليه بهذه الاحوال لزم التغير في ذات الوجود وذلك لا يقوله عاقل فلئن قلتم لولا وقوع التغير في هذا
الحادث لامتنع وصف الله تع بالقبلية والمعية والبعدية بسبب وقوع التغير في شئ اخر فلم لا يجوز ان يكون الزمان كذلك وهذا قول
افلاطون فانه يقول المدة ان لم يقع فيها شئ من الحركات والتغيرات لم يكن فيه الا الدوام والاستمرار وذلك هو المسمى بالدهر والسرمد واما
ان حصل فيه الحركات والتغيرات حصل لها قبليات قبل بعديات وبعديات بعد قبليات لا لاجل وقوع التغير في هذه الاشياء
انتهى ما ذكره واقول انك قد علمت بالبرهان القاطع وجود هوية متجددة منصرمة لذاتها بلا تخلل جعل بين وجودها وتجددها
والشبهات التي اوردها واستصعب حلها في باب الزمان والحركة تجمعها منحلة العقد مدفوعة الصعوبة بفضل الله حيث يجيء حينها

في موضع التي بها والحق تعالى وجوده الخاص به اجل من ان يوصف بالوقوع في القبلية والبعدية بالقياس الى شئ من الحوادث اليومية ولا بالمعية
معها الا معية اخرى غير الزمانية والحركة والتغير والحدوث ولعل من القدماء من نفى وجود الزمان مط اراد به انه ليس وجود غير وجود الامر
المتجدد بنفسه وكذا من نفى وجوده في الاعيان دون الاذهان اراد به انه من العوارض التحليلية التي زيادتها على الهوية في التصور فقط لا
العوارض الوجودية التي زيادتها على معروضاتها في الوجود كما اشرنا اليه ومن جعله جوهرا جسمانيا هو نفس الفلك الاقصى اراد به الطبيعة
المتجددة الفلكية فاراد بنفس الفلك ذاته وهويته وهو موافق لما ذهبنا اليه من انه مقدار الطبيعة باعتبار تجددها الذاتي ولو جنحنا
الى ان الزمان كالجسم التعليمي ليس من العوارض الوجودية بل وجود المقدار نفس وجود ما يتقدر به اولا وبالذات وكونه من العوارض بضرب
من التحليل ككون الوجود من عوارض الهوية والذات الموجودة بذلك الوجود ومن ذهب الى انه جوهر مفارق عن المادة كانه اراد به الحقيقة
العقلية المفارقة لهذه الصورة الطبيعية التي تتقدر وتمتد بحسب وجودها التجددي المادي لا بحسب وجودها العقلي الثابت في علم
الله سرمدا ومن ذهب الى ان الزمان واجب الوجود اراد به معنى اجل وارفع مما فهمه الناس وقد ورد في الحديث لا تسبوا الدهر فان الدهر
هو الله تع وفي الادعية النبوية يا دهر يا ديهور يا ديهار يا كان يا كينان يا روح وفي كلام اساطين الحكمة نسبة الثابت الى الثابت سرمد
ونسبة الثابت الى المتغير دهر ونسبة المتغير الى المتغير زمان ارادوا بالاول نسبة الباري الى اسمائه وعلومه وبالثاني نسبة علومه الثابتة
الى معلوماته المتجددة التي هي موجودات هذا العالم الجسماني بوجودها بالمعية الوجودية وبالثالث نسبة معلوماته بعضها الى بعض بالمعية
الزمانية **فصل** في ان الزمان يمتنع ان يكون له طرف موجود قالوا ان كل حادث يسبقه عدم لا يجامع وجوده وما به القبلية
ليس نفس العدم لان العدم يكون بعد ايضا وليس القبل بما هو قبل مع البعد فليس العدم بما هو عدم قبلا ولا بعدا وليس ايضا ذات الفاعل
لان ذاته توجد مقارنة له ايضا ولا شئ من الاشياء التي يصح ان يوجد مع المتاخر قبلا لذاته هذا النحو من القبلية فاذن كون العدم سابقا
هو ان ذلك العدم للشئ مقترن بزمان حدث وجوده بعد ذلك الزمان فيكون قبل كل آن فرض بداية زمان آخر وهكذا القياس في آن
نهاية فاذن ليست لمطلق الزمان بداية ولا نهاية ولهذا ذكر معلم الفلاسفة من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر
وقد علم ان الزمان من لوازم الحركة والحركة من لوازم الطبيعة والطبيعة لا تقوم الا بمادة وجسم فاذن جود الحق الجواد لا ينقطع وافاضته
وخيره لا ينقضي ولا يحصى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها مع ان كل زمان وكل حركة حادث وكذا كل جسم فهو حادث عندنا محفوف بالعدم
السابق واللاحق كما مرت الاشارة اليه وهذا غريب فان قيل هذا التقدم امر وهمي مقدر كما ان فوقية العدم خارج العالم وهم محض
فكما لا يلزم من تناهي المكان ان يكون عدمه في مكان فكذلك لا يلزم من تناهي الزمان ان يكون عدمه في زمان فنقول ان العقل يدرك بالبديهة
ترتبا بين وجود شئ وعدمه بحيث لا يجتمعان وليس ذلك الترتب بالعلية لان العلة والمعلول يجب ان يكونا معين ولا بالطبع لان المتقدم
بالطبع لا يستحيل ان يقارن مع المتاخر بالطبع وضده وظاهر انه ليس بالشرف والمكان فتعين ان يكون بالزمان وبالجملة نحن لا نعني بالزمان الا
هذا النوع من الترتب فان لم يحصل هذا الترتب فقد سلمتم انه ليس وجود الزمان بعد عدمه وان حصل كان عدم الزمان في زمان البتة
واما الفرق بين ذلك وبين الاحياز المتوهمة خارج العالم فهو ان الحيز في كونه متناهيا لا يفتقر الى حيز آخر واما في كونه محدثا فيتوقف على
مسبوقيته بالعدم فان قال قائل ان هذا يوجب ان يكون اله العالم زمانيا وان يكون للزمان زمان اخر ويتسلسل الازمنة الى لا نهاية فكذلك
اما تقدم الله على الزمان المعين فهذا يرجع الى الزمان ايضا فان ذاته تع وان كان مقدسا عن التغير متعاليا عن الزمان وما معه معية
زمانية يرجع الى القبلية لكن لما كان مع كل شئ لا بمزاولة ولا بمداخلة فهو مع الزمان السابق معية لا توجب تغيرا فيصدق عليه انه يوجد قبل الزمان المعين
كما يوجد معه وبعده واما كون كل زمان مسبوقا بزمان اخر بمعنى ان عدم كل زمان في زمان فهذا يوجب ان يكون قبل كل زمان زمان وقبل
كل حركة حركة وقبل كل جسم جسم لا الى نهاية فهذا التسلسل غير ممتنع لان منشاؤه ان هذه الاشياء من الامور الضعيفة الوجود التي
يتشابك فيها الوجود بالعدم فكل وجود لفرد يوجب عدما لفرد اخر وكل عدم لفرد يوجب وجود الآخر فعدم الزمان لا يتحقق الا في الزمان
فان قال القائل المذكور وقوع المعية بين الله وزمان يستدعي ان يكون المعان في زمان آخر يقارنهما وكذا وقوع المعية بين عدم الزمان
والزمان الذي يسبقه او يلحقه يستدعي زمانا غيرهما فنقول وقوع المعية الزمانية بين شيئين ليس احدهما نفس ذات الزمان المعين يوجب
زمانا واما المعية بين الزمان وشئ لا يقتضي زمانا اخر اذ ما به المعية ههنا نفس الزمان المعين لان تعينه بنفسه لانه ضرب من الوجود يباين
ساير الوجودات فان هذه الساعة لا يتصور الا هذه الساعة ويستحيل وقوعها قبلها او بعدها وكذا غيرهما من افراد الزمان واجزائه فان

وجودها كما وقعت من الضروريات المجهولة جعلا بسيطا فاذن وقوع كل شئ مع زمان لا يقتضي زمانا آخر وأما وقوع شئ مع شئ آخر ليس لاحد
منهما زمانا فانه يستدعي وجود امر ثالث هو جهة المعية بينهما وكذا القياس في التقدم والتأخر فان الزمان لذاته يقتضي التقدم والتأخر لان
ذلك من لوازم هويتها فكل زمان من الازمنة قبل وهو قبلية بالقياس الى آخر وكذلك بعد وبعدية بالنسبة الى آخر ومع ومعية بالنسبة
الى ما يقارنه وليس لقائل ان يقول يلزم ان يكون الزمان من مقولة المضاف لانا نقول هذا اشتباه وقع بين مفهوم الشئ ووجوده فمفهوم الزمان
من مقولة الكم وهو في نفسه مقدار متصل غير قار ولكن وجوده يتقدم لذاته على شئ ويتأخر لذاته عن شئ وفرق بين ما المعقول منه يلزم
معقولا آخر وما وجوده يتعلق بوجود شئ آخر او بعده في التقدم والتأخر يعرضان لهوية الزمان لذاتها لان وجودها وجود التقدم
والتأخر وهوية التقدم والتأخر من مقولة المضاف لا وجود التقدم والتأخر لا وجود نفس الاضافة وههنا اشكال آخر وهو ان
اجزاء الزمان لا بد وان تكون متخالفة الهوية مع ان اجزاء المتصل لا بد وان تكون متشابهة وذلك لان كل جزء منه يقتضي لذاته مرتبة
التي له من التقدم والتأخر فان يوم الخميس لا يمكن ان يكون يوم الاربعاء ولا يوم الخميس الآخر قبله او بعده فيعود المحالات المذكورة والجواب
عنه ان تشابه اجزاء المتصل عبارة عن كونها بحيث لا اختلاف لها فيما يقتضي هوية الاتصال وان اختلفت فيما يقتضي وجود الاتصال فان
فان كون بعض المتصل بحال وبعضه بحال آخر يقتضيه بما نفس التشابه والاتصال من ضروريات نحو وجودها الاتصالي فكما ان كون كل جزء
من اجزاء المكان الواحد بحال غير حال صاحبه مما يقتضيه لذاته وحدة المكان واتصاله فكذلك كون كل ساعة من الزمان بحال غير حال باقي
الساعات امر يقتضيه وحدة الزمان واتصاله **فصل** في احتجاج من يضع للزمان بداية ان المثبتين للزمان بداية احتجوا بامور
الاول ان الحوادث الماضية يتطرق اليها الزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فله بداية فللحوادث بداية الثاني لو كانت الحوادث الماضية
غير متناهية لتوقف حدوث الحادث اليومي على انقضاء ما لا نهاية له فاستحال وجوده لكن التالي باطل بالمشاهدة فكذا المقدم والثالث
ان كل واحد من الحوادث اذا كان له اول وجب ان يكون للكل اول والرابع ان الحوادث الماضية قد انتهت الينا فلو كانت الحوادث الماضية
غير متناهية لكان الغير المتناهي متناهيا هف والخامس انا في الازل اما ان يوجد فيه حادث او لم يوجد والاول باطل والا لم يكن الحادث
حادثا وان لم يوجد شئ من الحوادث في الازل فوجد حالة لم يكن فيها شئ من الحوادث موجودا فاذن كل الحوادث مسبوق بالعدم والسادس
ان الامور الماضية قد دخلت في الوجود وما دخل في الوجود فقد حصره الوجود فيكون محصورا متناهيا فهي متناهية والسابع ان كل
واحد من الحوادث اذا كان مسبوقا بعدم لا اول له فاذا فرضنا جسما قديما وفرضنا حوادث لا اول لها لزم ان يكون ذلك الجسم لا متقدما على
وجودها ولا على عدمها وصح ان يكون الشئ لا يتقدم امورا ولا يتقدم على ما هو سابق على كل واحد من تلك الامور لانه يصير حكم السابق
المسبوق في التقدم حكما واحدا الثامن ان العالم لا يخلو عن الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فالعالم حادث فهذه وجوه ضعيفة
الاساس في حدوث هوية الزمان والحركة وما يتعلق بهما اما ما يحتجون به اولا فهو مأخوذ من برهان تناهي الابعاد وحاصله انا نجمع دورات
الماضي والازمنة كالسنين او عدد النفوس الماضية ثم نضم اليها من المستقبل دورة او سنة او نفسا اخرى فنأخذها على وجهها مبلغا
ومع الزيادة مبلغا آخر ونقابل بينهما بالتطبيق فلا بد من التفاوت فيزيد احد المبلغين على الآخر بعدد متناه وما زاد على الشئ بمتناه
فهو متناه وقد علمت ان الحركات والازمنة والحوادث لا كل لها وانها يستحيل اجتماعها فكل ما يبتني على اجتماعها المستحيل لا يصح وانما
صحت اللانهاية في الازمنة والحركات لاستحالة اجتماعها ومبنى اثبات الزمان والحركة وكذا اتصالهما وتماديهما على عدم الاجتماع في الوجود
وافتضاء وجودهما اللاحق العدم السابق وبالعكس وافتضاء العدم السابق الوجود اللاحق وبالعكس فكيف يصح فرض اجتماعهما المستحيل
ليمتنع بوقوع الاجتماع المستقبل اللانهاية التي صحتها الاستحالة الشئ فهو فرض شئ على المستحيل من جهة استحالته وهو غير صحيح واما ما احتجوا
به ثانيا فيقال في دفعه ان الممتنع من التوقف على الغير المتناهي هو ما يكون الشئ متوقفا على ما لا يتناهى ولم يحصل بعد وظاهر ان الذي لا
يكون الا بعد وجود ما لا يتناهى في المستقبل لا يصح وقوعه واما في الماضي فلم يكن حال الا فيها الغير المتناهي الذي يتوقف عليه حادث بعد
ثم حصل وحصل بعده الحادث الذي يتوقف عليه اذ ما من وقت يفرض الا وكان مسبوقا بما لا يتناهى وان اريد بهذا التوقف انه لا يقع
من الحوادث الا بعد ما لا يتناهى فهو نفس محل النزاع فكيف يجعل حجة على بطلان نفسه واما ما ذكروه ثالثا فهو مغالطة نشأت من اجراء
حكم كل واحد على الكل ومما لهم ان يفطنوا له الاحتجاج بان النفوس الناطقة الماضية مجموعها يجب ان يكون مسبوقا بالعدم اذ ليس فيها الا
حادث فكذلك المعلول الذي هو المجموع هذا وان كان اقرب مما سبق اذ ليس اقتصارا على مجرد تعدية حكم كل واحد على الكل بل استدلال
بحدوث العلة على حدوث المعلول الا انه لا ينجع غرضهم من هذا فان حدوث مجموع النفوس بما هو مجموع لا يستلزم حدوث الزمان وما فيه
فكل وقت يحدث للنفوس مجموع آخر وكذا العالم بجملته يحدث كل حين ولا يدل هذا على نهاية اعداد الحوادث التي كل منها في وقت والجواب
عما ذكروه رابعا ان انتهاء الحوادث الينا يقتضي ثبوت النهاية لها من هذا الجانب الذي يلينا وثبوت النهاية من جانب لا ينافي اللانهاية من
جانب آخر فان حركات اهل الجنة لا نهاية لها مع ان في جانب البداية لها نهاية والجواب عما ذكروه خامسا ان الازل ليس وقتا محدودا له
حالة معينة بل هي عبارة عن نفي الاولية فالحادث الزماني الذي يسبقه العدم يمتنع وقوعه في الازل مع انه يجيء ملتبسا للوهم بالمعارضة
بالصحة بان يقال صحة حدوث الحوادث هل كانت حاصلة في الازل ام لا فان كانت حاصلة فامكن حدوث حادث ازلي وذلك محال وان
لم يكن فللصحة مبدء وهو محال ولما لم يكن هذا الكلام قادحا في الصحة اعني القدرة فكذا ههنا وعما ذكروه سادسا ان المراد بالحصر ان
يكون للشئ ظرف ونحن نسلم ان الحوادث محصورة من الجانب الذي يلينا ثم نعارض ذلك بصحة حدوث الحوادث وعما ذكروه سابعا انه
ان عنيتم بما ذكرتم انه يكون الجسم موصوفا بكل الحوادث ويكون موصوفا بعدمها معا فذلك باطل لان الحوادث ليس لكلها وجود حتى يكون
الجسم موصوفا بها وان عنيتم به انه في كل وقت من الاوقات يكون موصوفا بواحد منها فهو في ذلك الوقت ليس موصوفا بعدم ذلك
الحادث بل بعدم غيره من الحوادث فلا تناقض فيه لعدم وحدة المحمول وعما ذكروه ثامنا وهو قريب المأخذ مما سبق انه في مقدمتيه على
الوجه الذي اشتهر بينهم وجوها من الخلل اما المقدمة الاولى وهو قولهم العالم لا يخلو عن الحوادث اذا عني بالعالم المجموع الاجسام فانه لا يخلو
عن الحركات وغيرها وان عنوا به المجموع بما هو مجموع فقد مر ان ذلك وان كان صحيحا فان لاعداد الحوادث في كل حين مجموعا آخر لكن لا ينفعهم
وان عنوا به كما يقولون ما سوى الواجب الوجود فالبرهان قائم على ان في الموجودات الممكنة امورا لا تتغير اصلا فيكون المقدمة الاولى
منقوضة باطلة واما المقدمة الاخرى وهي ان ما لا يخلو عن الحوادث لا يسبقها ففيها خلل ان اريد ما لا يسبق آحادها فانه من البين انه
متقدم على كل واحد واحد من الحوادث بالضرورة وان اريد به انه لا يسبق جميع الحوادث فالحوادث لا جميع لها اصلا حتى يسبقها شئ
فقولهم انما لا يسبق الحوادث فهو حادث عين محل النزاع فان على مذهب الخصم لا يصح خلو الاجرام الفلكية عن الحركات اصلا ولا سبقها
سبقا زمانيا اي ما خلت عن آحاد الحركات قط وان كان المتحرك يتقدم على الحركة تقدما ذاتيا فيحتاجون ههنا الى الرجوع الى اثبات
نهاية الحوادث وقد سبق الكلام فيه فهذا ما وقع من الابحاث والمناقضات بين الطرفين ونحن بفضل الله وتوفيقه قد اوضحنا هذا
السبيل وكشفنا عن وجه المطلوب من حدوث العالم ومسبوقية كل شخص من الاجسام وطبايعها ونفوسها واعراضها بالعدم الزماني
السابق عليها وصححنا ما بين المقدمتين اعني كون جواهر العالم لا يخلو عن الحوادث لذاتها وكل ما لا يخلو عن الحوادث لذاته فهو حادث زمانا فالعالم
بجميع ما فيه حادث وقد سبق بعض ما يحتاج اليه هذا المرام وبقي البعض وله موعد وسنعود اليه ان شاء الله تم واعلم ان اكثر الناس
يصعب عليهم الاعراب عن مذهبهم وعن محل الخلاف فانهم اذا قالوا العالم حادث فان سئل عنهم ما اردتم بذلك وقعوا في الحيرة لانهم
ان عنوا به انه محتاج الى الصانع المؤثر فخصمهم قائل به على انم وجه واكده لانه قائل بافتقاره الى المؤثر حدوثا وبقاء ذاتا وصفة وان عنوا
به ان العالم يسبقه عدم زماني فلا يمكنهم الاعتراف لان العالم جملة ما سوى الله عندهم والزمان من جملة العالم فكيف يتقدم الزمان على العالم
ليكون تقدم العدم عليه تقدما زمانيا وان افصحوا عن مذهبهم بان العالم ليس بقديم فيقول الفيلسوف انه ليس بقديم لانه ليس بواجب
الوجود وان عنوا ان العالم ليس بدائم فيقال ماذا اردتم بذلك قد يعني به معنى عرفيا وهو مستمر الوجود زمانا طويلا ودوام العالم بهذا
المعنى لا نزاع فيه في المشهور لدى الجمهور وان عنوا به انه كان وقت لم يكن فيه العالم فهو مخالف لمذهبه اذ ليس قبل العالم وقت لم يكن
فيه العالم اذ هو بمنزلة قول قبل الوقت وقت وان قال واحد منهم اردت به انه ليس بازلي فيستفسر الازلي ويعاد الترديد والمحذور المذكور
وان قال الذي في الذهن متناه يسلم له ان العدد الذي في ذهنه من اعداد الحركات متناه ولكن لا يلزم من ذلك توقف وجود العالم على
غير ذات الباري ثم اذا فرض لها مجموع ما فهي ايضا حادثة وان قال اعني بالحدوث انه كان معدوما فوجد فان اراد بمفهوم كان السبق الزماني
فهو مع كونه متناقضا يخالف مذهبه لاستدعائه وجود الزمان قبل العالم وهو من جملة العالم وان اراد به السبق الذاتي فخصمه قائل
به فان الفيلسوف معترف بان عدم الممكن يتقدم على وجوده تقدما ما وان قال ان الباري مقدم على العالم بحيث لا يكون بينه
وبين العالم زمان فليس هذا مذهبه اذ ليس قبل العالم شئ عنده غير ذات الباري وهو مذهب الحكيم بعينه فيتعين التقدم الحقيقي
الذي هو في الحقيقة تقدم فلا يتعين النزاع ههنا الا ان يقول احد الخصمين انه توقف العالم على غير ذات الله ولم يكف في وجوده ذاته

ومفاته ويقول الاخر يكفي وحيثيين المشترك من غير المشترك واعلم ان مسئلة ابطال التعطيل واثبات الصانع المبدع الذي يعيد الموجودات
من دون سابق على ذاته وحادث بحسب ذاته محلا له من اعظم المهمات وافضل العلوم والمسائل فان من لم يعرف توحيده في الفعل لم يعرف
لم يعرف توحيده في الذات ولا في صفة وجوب الوجود ولا القدرة ولا العلم ولا الارادة ولا الحكمة ولا غيره من الصفات واذا علم الانسان
هذه المسئلة وعلم وجود النفس وبقائها وكيفية معادها ورجعها بعد ما عرف مبداها وفاعلها ووحدانيته فقد حصل من العلم شيئا
عظيما لا يبالي بما يفوته من العلوم والمسائل وهذه المسئلة اذا عرفت واحكمت وعلمت اسباب حدوث الحادثات ودثور الداثرات وان
هويات الاجسام وطبايعها متجددة لحظة فلحظة كما اشار اليه القران وقوم البرهان من غير ان يختل بها قاعدة حكمية فقد تمهدت
قواعد الاصول الى عالم الكشف والشهود العقلي تمهيدا باوضح طريقة واحكم سبيل والناس يتحيرون في ان الواجب الوجود اذا لم يتغير
لم يتغير له صفة فكيف يحصل الحوادث ولا يكون الانسان معتمدا اليه في البحث ما لم يتقن هذه المسئلة واخواتها واذا ثبت مسئلة
العلة والمعلول صح البحث وان ارتفعت ارتفع مجال البحث ومع القدرة العبثية الجزافية لا يبقى للباحث كلام ولا يثبت معها معقول
اصلا قال بعض العرفاء قول القائل العالم قديم بالزمان هوس محض لا طائل تحته اذ يقال له ما الذي تعني بالعالم فاما انه يقول
عنيت به الاجسام كلها كالسماوات والامهات واما انه يقول عنيت به كل موجود سوى الله فان عنى به ذلك المعنى الثاني فعلى هذا
كثير من الموجودات المندرجة تحت لفظ العالم غير متوقف الوجود على الزمان وان عنى به المعنى الاول فلم يجز ايضا لان معناه ان الاجسام
موجودة مذ كان الزمان موجودا وهذا مشعر بان الزمان سابق على الاجسام في الوجود وليس كذلك فان الاجسام سابقة الوجود على الزمان
والزمان متاخر عنها وان كان ذلك بالرتبة والذات وان قال ليس المراد هذا ولا ذاك فنحن لا نعلم من قوله الا ما فهمنا وقد تكلمنا على ما
فهمناه واما ما لم نفهم من مقصده فالكلام عليه من شان العميان وان زعم ان الاجسام موجودة مذ كان الحق موجودا فهو خطأ عظيم
لان الاجسام لا توجد اصلا حيث يوجد الحق لا الان ولا قبله ولا بعده ومن صار الى ان العالم موجود الآن مع الحق فهو مخطئ خطأ عظيما
فحيث الحق باحدية ذاته لا زمان ولا مكان وان لم يخل منه زمان ولا مكان ولا ذرة من ذرات العالم فهو مع كل ذرة لكن لا معكن ولا غير
معه فهو سابق الوجود على وجود العالم كما انه سابق الوجود على وجود صورة هذه الكلمات المسطورة في هذا الكتاب مثلا من غير فرق
اصلا ومن فرق بينهما فهو بعد في مضيق التشبيه ولم ينزه الحق عن الزمان كما لم ينزه عن المكان عند العوام الذين يزعمون انه جسم مكاني
كساير المحسوسات فهو بعيد عن الايمان الحقيقي الحاصل للعارف في اول سلوكه وهو انه تع سابق على المستقبل من حيث سبقه على الماضي
من غير فرق وهذا يعني عند العارف وان كان كثير من العلماء عاجزين عن دركه انتهى اقول ان ما ذكره هذا العارف غير كاف في باب
حدوث العالم اذ القائلون بقدم الاجسام الفلكية وامهات العناصر قائلون بان نسبته تع الى المستقبل كنسبته الى الماضي وليسوا
عاجزين عن ادراك كل ما افاده حتى قوله ان الاجسام لا توجد حيث يوجد الحق لا هذا الآن ولا قبله ولا بعده وهكذا كل معلول بالقياس
الى موجده ومع ذلك ذهبوا الى دوام الافلاك وغيرها ولهم ان يفسروا قدم الاجسام بان وجودها غير مسبوق بعدم زماني فلا يرد
عليه ما اورده اصلا فالمعتبر في هذه المسئلة الى ما حققناه وتفردنا باثباته في هذه الدورة الاسلامية اذ حكماء الاسلام وساير العلماء
لم يصلوا الى كنه هذا المرام والا لاشتهر منهم ذلك لان الدواعي كانت مستوفرة عليها في هذه الازمنة واقرب ما وقع الاحتجاج به في
هذا الموضع قول بعض المتقدمين من النصارى وهو ان العالم متناهي القوة وكل متناهي القوة متناهي البقاء فيستحيل ان يكون ازليا
فالعالم يستحيل ان يكون ازليا ولا يرد عليه ما اورده صاحب المطارحات بانا نقر ان العالم متناهي قوة البقاء لكنه غير متناهي البقاء
لا لذاته ولا لقوته بل لان علته دائمة وهي يمدها بالقوة الغير المتناهية الآثار والحركات وغيرها اقول قوله غير متناهي البقاء لا لذاته
ولا لقوته كلام مجمل فلعله ان اراد به انه بحسب ماهيته الامكانية ليس ذا قوة البقاء بل بوجودها الفايض عليها من الواجب يبقى ويدوم
فلعل هذا غير مقصود المستدل اذ ربما ادعى ان وجود هذه الجواهر الجسمانية متناهي القوة لانها من حيث ماهياتها ليست ذات قوة
غير متناهية كيف وهي بحسب ماهياتها ليست بموجودة فضلا عن كونها غير متناهي القوة وان اراد به ان ذاتها الوجودية وهويتها الصادرة
عن الجاعل الابدي ليست بلا متناهي القوة الا انه يستمد من العلة الدائمة القوى والاثار فنقول هذا يمكن على وجهين احدهما ان وجودها
الشخصي المتناهي في القوة والقدرة يبقى ذاته الكثير منه الاثار والافاعيل الغير المتناهي بامداد المبدأ العالي كما يدل عليه ظاهر
كلامه فان وجود الاعراض والاثار والاضافات [illegible] للشخص تابع لوجوده والشخص الجوهري اقوى في الوجود من جميع ما يتبعه فيض الوجود

لا يصل اليها الاعداد بل على المتنوع الملحوقة به وما يتفرع عليه فعدم تناهي الآثار والمعاليل يستلزم عدم تناهي العلة المتوسطة سواء كانت
فاعلا او قوة قابلية او آلة او موضوعا ولا ينتقض ما ذكرنا بالهيولى التي تقبل آثارا غير متناهية لانها لا تقبل هذه الآثار الا بورود الاستعداد
والقوى الغير المتناهية وليست وحدتها الباقية الا وحدة مبهمة تتجدد في كل حين بتجدد الصور والقوى وثانيهما ان وجودها في كل
وقت وان كان متناهي القوة الا انه يفيض من المبدأ في كل وقت على مادتها قوة اخرى وهوية غير التي فاضت اولا فهذا قول بحدوث العالم
ودثوره فيكون كل شخص منه مسبوقا بعدم زماني ازلي وهو عين مقصود القائل المتحل باحدى الملل الثلث اعني اليهود والنصارى و
الاسلام نعم لو منع قول القائل ان العالم متناهي القوة بان من العالم ما لا يتناهى قوته كالمفارقات المحضة لكان لوجه الا انك ستعلم
من طريقتنا ان الصور المفارقة ليست بما هي مفارقة من جملة ما سوى الله فلا يقدح قولنا العالم وجميع ما فيه متناهي القوة غير باق ولا
دائم بالعدد بل بالمفهوم والمعنى دون الوجود الشخصي والهوية **فصل** في حقيقة الآن وكيفية وجوده وعدمه اعلم ان الآن يكون له
معنيان احدهما ما يتفرع على الزمان والثاني ما يتفرع عليه الزمان اما الآن بالمعنى الاول فهو حد وطرف للزمان المتصل فالنظر في كيفية
وجوده وكيفية عدمه اما كيفية وجوده فلما علمت ان الزمان كمية متصلة وكل كمية متصلة فانها قابلة لقسمات غير متناهية بالقوة
لا بالفعل الا بواحد من الاسباب الثلاثة القطع واختلاف العرض والوهم لكن حصول القطع ممتنع في الزمان لما عرفت فبقي الامكان لاحد
وجهين آخرين وذلك بموافاة الحركة امرا دفعيا كحد مشترك حدا مشتركا غير منقسم كمبدأ طلوع او غروب واما بحسب فرض الفارض بقوته
الوهمية واما كيفية عدمه فالكلام يستدعي تمهيد قاعدة افادها الشيخ في الشفاء وغيره وهي ان وجود الشيء الواحد الزماني او عدمه
اما ان يكون دفعيا بان يحصل او يعدم دفعة في آن يختص به فان استمر كان ذلك الآن اول آنات حصول الوجود او العدم وان لم يكن كا
لامور الآنية كان مجرد ذلك الآن لا غير ظرف الحصول واما ان يكون تدريجيا بان يكون الشيء الوحداني له هوية اتصالية لا يمكن ان يحصل
الا في زمان واحد متصل على سبيل الانطباق عليه ويعبر عن ذلك بالحصول على سبيل التدريج ولا يلزم ان يكون حصول ذلك الشيء
حصول اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان لانه من حيث هويته ليس بملتئم عن اشياء كثيرة بل هو شيء واحد من شانه قبول القسمة الى اجزاء
فهو قبل عروض القسمة ليس الا شيئا واحدا منطبقا على زمان واحد ولا يكون لذلك طرف يوجد هو فيه لان وجوده ممتنع الحصول في طرف
زمان او حد من حدوده بل واجب ان يحصل مقارنا لجميع ذلك الزمان واما بعد عروض القسمة فيكون حصول اجزائه في اجزاء ذلك الزمان
شيئا بعد شيء فهذا الحاصل اعني ما يكون له حصول تدريجي لا يكون له آن ابتداء الحصول بل طرف حصوله انما هو الزمان لا طرفه واما ان يكون
زمانيا بان يكون حصول الوجود او العدم في نفس الزمان لا في طرفه ولا فيه على سبيل الانطباق عليه اذ لا يكون للشيء الحاصل هوية اتصالية
ينطبق على الزمان بل انما يختص حصوله بذلك الزمان على معنى انه لا يمكن ان يوجد او يفرض في ذلك الزمان آن الا ويكون ذلك الشيء حاصلا
فيه ولا يكون لذلك الحاصل آن اول الحصول اصلا الا طرف ذلك الزمان ولا آن آخر فيه وتقرير القول على هذا الاسلوب مما يضمحل به
كثير من الشكوك منها ما ذكره صاحب الملخص ان وجود الشيء بتمامه او عدمه اما ان يحصل شيئا فشيئا فيكون في زمان على وجه الانطباق عليه
والانقسام الى الاجزاء حسب انقسامه او دفعة واحدة فيكون في آن قطعا وهو آن اول الحصول لوجوده او عدمه وكذلك نقول وجود الشيء
او عدمه اما ان يحصل دفعة فيكون في آن هو اول الآنات لحصوله ضرورة او لا دفعة بل قليلا قليلا فيكون لا محالة في زمان ينطبق عليه
فكيف يتصور هناك الواسطة فكيف يتصور حدوث ليس له آن اول فانه مندفع بان كلا من القسمين هذين اعني وجود الشيء يسيرا يسيرا
ووجود الشيء او عدمه ليس مقابلا صريحا للآخر ولا لازما لمقابله فان مقابل الذي يوجد يسيرا يسيرا اما الا يوجد يسيرا يسيرا او هو اعم من ان
يوجد مختصا حدوثه بآن ومن ان يوجد لا كذلك وكذا مقابل الذي يوجد مختصا حدوثه بآن اعم من ان يوجد يسيرا يسيرا ومن ان يوجد لا
كذلك فالواسطة محتملة وهي ان يكون الشيء موجودا بتمامه في جميع الزمان وفي كل جزء من اجزائه وحد من حدوده لا على الانطباق ولا يكون
موجودا في مبدأ ذلك الزمان والبرهان والفحص اوجبا وجود الواسطة في حدوث الوجود وكذا حال حدوث الاعدام في المثلث المذكور كما
ستبين فسبيل البرهان على تحقيق الاقسام على سياق ما في الشفاء هو ان ينظر هل الآن المشترك بين زمانين في احدهما الامر بحال وفي الآخر
بحال اخرى ومن المعلوم ان الذين هما في قوة المتناقضين او المتقابلين يمتنع خلو الموضوع عنهما جميعا في ذلك الآن ثم من الامور ما يحصل
في آن ويتشابه حاله في اي آن فرض في زمان وجوده ولا يحتاج في كونه الى ان يطابق مدة كالمماسة والتربيع وغير ذلك من الهيئات القارة فما
كان كذلك فالشيء في ذلك الآن الذي هو الفصل المشترك موصوف به ومنها ما يقع وجوده في الزمان الثاني وحده والآن الفاصل بينهما لا

لا بجملته كالحركة التي لا يتشابه حالها في آنات زمان وجودها بل يتجدد بحسبها في كل آن قرب جديد الى الغاية وبعد عن المبدأ وهي انما يحصل بعد الآن الذي هو الفصل المشترك اي في جميع الزمان الذي بعده في جميع آناته وكذلك ما لا يقع الا بالحركة كاللاماسة التي هي المفارقة بعد المماسة فلمثل هذه الامور لا يكون اول آنات التحقق والا فاما ان يتصل في ذلك الآن بالذي هو الفصل المشترك فيلزم تتالي الآنات او يتخلل بينهما زمان فيلزم خلو الشيء في ذلك الزمان عن الحركة والسكون والمماسة واللامماسة مثلا وبالجملة الحركة التوسطية موجودة قطعا ولا يحصل في الآن الذي هو طرف زمان الحركة القطعية الحادثة لانه آخر آنات السكون وايضا ذلك الآن منطبق على طرف المسافة ومبدئها فكيف يصدق ان المتحرك بحيث وقع فيه متوسط بين مبدأ المسافة ومنتهاها واما بعد ذلك الآن فلا يخلو عنها آن من آنات زمان الحركة ولا جزء من اجزائه ولا يمكن ان يتلو ذلك الآن آن آخر فيقع التتالي بين الآنات فاذن هي موجودة في زمان ما وفي كل آن منه وليس لها آن ابتداء الحصول وكذلك ما لا يتم حصوله الا بالحركة ولا يستدعي قدرا معينا من الحركة القطعية وايضا ما يختص وجوده بآن فقط كالامور الآنية الوجود فهو انما يعدم في جميع الزمان الذي طرفه ذلك الآن ولا يكون لعدمه آن اول يختص به ابتداء حصول العدم فاذا عرفت هذه الاصول فلنتكلم في كيفية عدم الآن بل عدم كل ما ينطبق عليه فان هذا الآن او الآني اذا وجد فعدمه لا يخلو اما ان يكون تدريجيا فكان منقسما فيكون الآن زمانا والآني زمانيا هف وان كان دفعة فاما ان يكون آن عدمه مغايرا لآن وجوده وهو تالي الآنين وذلك ممتنع واما ان يكون من اجاعته وح لا يخلو اما ان يكون بين الآنين زمان متوسط فح يكون الآن مستمرا في ذلك المتوسط واما ان لا يكون بينهما متوسط فيلزم تتالي الآنات ثم الكلام في عدم الآن الثاني كالكلام في عدم الآن الاول ويلزم منه تركب الزمان عن الآنات المتتالية والكل مح فالحق ان عدمه في جميع الزمان الذي بعده وهذا قسم ثالث من الحدوث وهو صحيح فان قلت هب ان عدم الآن في جميع الزمان الذي بعده لكن ليس كلامنا في مطلق عدمه بل في ابتداء عدمه ومن المعلوم انه ليس ابتداء عدمه في جميع الذي بعده فهو اما ان يحصل تدريجا او دفعة فيعود الاشكال قلنا الابتداء للشيء له معنيان احدهما طرف الزمان الذي يحصل فيه ذلك الشيء وثانيهما الآن الذي يحصل فيه اولا فنقول ان ابتداء عدم ذلك الآن بالمعنى الاول هو نفس وجود ذلك الآن واما الابتداء بالمعنى الثاني فلا يكون لعدمه ابتداء بهذا المعنى وقد عرفت انه لا يلزم ان يكون لكل حادث ابتداء يكون هو حاصلا فيه فان الحركة ليس لها ابتداء يكون الحركة حاصلة فيه وكذلك السكون واعلم انه يندرج في النوع الاول اعني ما يكون حصوله دفعة الآن جميع الامور الآنية كالوصولات الى حدود المسافات والوصول الى ما اليه الحركة والتربيع والتسديس وسائر الاشكال والتماس وانطباق احدى الدائرتين على الاخرى واحد الخطين على الآخر وكل ما يكون له ابتداء الحدوث ثم يستمر وجوده زمانا ويقع في النوع الثاني اعني الحصول التدريجي الحركات القطعية ومقاديرها من الازمنة وكل ما يتبعها من الهيئات الغير القارة بالذات او بالعرض كالاصوات وامثالها ويدخل في النوع الثالث الحركات التوسطية وما ينطبق عليها كحدوث الزاوية بالحركة كزاوية المسامتة الحادثة بين خطين متطابقين متوازيين لاخر يتحرك احدهما عن الموازاة الى المسامتة وكذا الافتراق والافتراق بين السطحين او الخطين بالتمام والتقاطع بين الانطباق وحدوث اللاوصول واللامماسة وبالجملة كل ما لا يتم الا بالحركة من غير ان ينقسم حصوله وعدم الامور الآنية والاعدام الطارية للحوادث بعد آخر آنات وجودها وغير ذلك مما لا يكاد يحصى فهذا كله نظر في الآن الذي يتفرع وجوده على وجود الزمان وهو حده وطرفه الحاصل باحد الوجهين المذكورين واما الآن بالمعنى الآخر وهو الذي يفعل الزمان المتصل بسيلانه فتحقيق وجوده بانا نقول ان المسافة والحركة والزمان ثلثة اشياء متطابقة في جميع ما يتعلق بوجودها فكما يمكننا ان نفرض في المسافة شيئا كالنقطة يفعل المسافة بسيلانه كما يفعل النقطة الخط بسيلانها وكذا في الحركة فقد عرفت ان الا الوجودي التوسطي منها وهو الكون في الوسط بالحيثية المذكورة يفعل بسيلانه الحركة بمعنى القطع فاذا كان كذلك فلا محالة يكون للزمان شيء سيال يفعل الزمان بسيلانه يقال له الآن السيال وهو مطابق للحركة التوسطية وكما ان النقطة الفاعلة غير النقطة التي هي الحدود والاطراف وكذا الحركة التوسطية غير الاكوان الدفعية والوصولات الآنية فكذلك الفاعل للزمان غير الآن الذي يفرض فيه واعتباره في ذاته غير اعتبار كونه فاعلا بحركته وسيلانه الزمان فلنطف في سراك **فصل** في كيفية عدم الحركة وما يتبعها اعلم ان الحركة القطعية والزمان الذي ينطبق عليها لا يخلو عن اشكال فمنهم من ذهب الى انها وكذا ما يطابقها من الزمان ينعدم في غير ذلك الزمان ازلا وابدا قائلا ان معنى عدم الحركة ان وجودها يختص بقطعة من الزمان ولا يوجد في غيرها فيكون في غير ذلك الزمان معدوما ازلا وابدا وفيه بحث اما اولا فلان الكلام في زوالها اي طريان عدمها وتجدد ذلك العدم فلا يصح القول بان ذلك في الازل

والابد واما ثانيا فان الوجود والعدم متقابلان لا يخلو الموضوع عنهما ولا ايضا يجتمعان في شيء واحد فانا قلنا ان هذا تدريجي الوجود ان وجوده يحصل شيئا فشيئا فكل جزء حصل منه بطل العدم الذي بازائه ولم يرتفع به عدم جزء آخر حتى يجيء ذلك الجزء ايضا ويرتفع بوجوده عدمه خاصة لا عدم جزء آخر بل عدم الجزء الذي غيره ثابت عند وجود هذا الجزء وهكذا نعلم ان الشيء التدريجي كما ان وجوده تدريجي كذلك عدمه تدريجي الا ترى انه وقع الاستدلال على ان عدم الآن ليس تدريجيا والا لكان وجوده تدريجيا فكذلك حكم العكس فظهر من هذا ان وجود الشيء اذا كان تدريجيا كان عدمه ايضا كذلك فوقع الاشكال واحتيج الى تدقيق نظر فنقول اولا يجب ان يعلم ان الحركة والزمان من الامور الضعيفة الوجود بل الذي يحصل بالحركة كالزماني من ازاء المقولة كالسواد المتدرج والكم المتزايد فيه وغيرهما وجوده الزماني ضعيف مختلط بالعدم فكما ان وجوده على هذا الوجه تدريجي فكذا عدمه في زمان وجوده زمان عدمه فاذا علمت ما ذكرناه فاعلم ان الحركة لها اعتباران احدهما اعتبار انها خروج شيء آخر من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا فالمنظور اليه حال تلك المقولة ونحو الزماني التدريجي والحركة بهذا الاعتبار وفي هذا النظر ليس وجودها تدريجيا حتى يكون عدمها تدريجيا ايضا بل هي بهذا الاعتبار دفعية الوجود ولها ماهية هي تدريج شيء آخر وليست تدريجا لنفسها فان دفع الحركة في الحركة محال كما مر وكذا حكم الزمان فانه مقدار حصول الشيء تدريجا وليس مقدارا لنفسه ولا مقدار الماهية كون الشيء تدريج الوجود ومعناه ففي كل من الحركة والزمان وما يجري مجريهما يعقل وجودان وعدمان اما الوجودان فاحدهما نفس الوجود الذي يحصل بالتدريج وثانيهما وجود نفس التدريج او وجود الشيء الملحوظ مع صفة التدريج على قياس الكلي المنطقي والعقلي والاول تدريجي والثاني دفعي وبهذا الاعتبار حكم بان الحركة وجودها في الذهن واما العدمان فعدم هو جزء حصول الامر التدريجي وعدم عارض له بما هو كذلك فقد خرج من هذا التفصيل ان من قال زمان وجود الحركة بعينه زمان عدمها فقد قال الصواب ومن قال زمان عدمها غير زمان وجودها وزمان حدوث عدمها بعد زمان وجودها فلم يقل خطأ ايضا واعلم انه قد ذكر الشيخ في مثل هذا المقام قوله وانت تعلم انه ليس للمتحرك والساكن والمتكون والفاسد آن هو متحرك فيه او ساكن او متكون او فاسد اذ الزمان منقسم بالقوة الى غير النهاية واعترض عليه صاحب الملخص وقال اما انه ليس للمتحرك والساكن آن يكون فيه متحركا او ساكنا فهو حق واما انه ليس للمتكون والفاسد اول آن يكون فاسدا او متكونا فليس كذلك فان الكون والفساد انما يكون بحدوث الصورة وعدمها والشيخ معترف بان حدوث الصورة وعدمها يكون دفعة وفي الآن فهذا الكلام ليس على ما ينبغي اقول اما الكون فهو كما نقله عن الشيخ بان حصوله دفعي واما الفساد فلم يثبت نقل كونه دفعيا عنه بل لا يبعد لمن ذهب الى ان الاكوان الصورية دفعيات ان يكون فساده اعني عدمه من الحوادث التي لا اول لحدوثها فيكون من القسم الذي هو واسطة بين الدفعي والتدريجي لكن الحق عندنا ان الكون والفساد كلاهما مما يقع تدريجا والا فيلزم خلو الهيولى عن الصورة فان الماء اذا صار هواء لم يجز حصول الهوائية ما دام كونه ماء ولا في آن هو آخر زمان المائية بل في آن غير ذلك الآن فيلزم اما تتالي الآنين وهو مح واما تعري المادة عنهما جميعا وهو الذي احببناه ولعل الشيخ قد نطق بالحق حيث دل كلامه بان كلاهما يحدث في زمان منقسم بالقوة الى غير النهاية **فصل** في ان الآن كيف يعد الزمان العاد للشيء عند المهندسين هو الجزء من المقدار او العدد له اذا اسقط منه مرة بعد اخرى لم يبق منه شيء وليس الآن بهذا المعنى عادا للزمان وقد يعنى بما يعنى الشيء لعقول العدد بالمعنى الاول والآن عاد بهذا المعنى للزمان اذ هو معطيه معنى الوحدة ومعطي الكثرة بالتكرير فقد عرفت ان الزمان متصل والمتصل لا يمكن تعديده الا بعد ان يتجزى والتجزية لا تحصل الا باحداث الفصول واذا احدث الفصول صار المتصل منقسما الى اقسام ويمكن تعديده بشيء من اجزائه كالخط اذا جزء باجزائه بالنقط فالنقطة عادة للخط بمعنى انه لولا حصول النقط لما حصل التعديد وتلك الاقسام عادة للخط بالمعنى الاول فكذلك الحال في نسبة العاد الى الآن والى اقسام الزمان فان نسبته الى كل منهما بمعنى آخر قال بعض الفضلاء ان الآن فاصل للزمان باعتبار وواصل له باعتبار آخر اما كونه فاصلا فلانه يفصل الماضي عن المستقبل واما كونه واصلا فانه حد مشترك بين الماضي والمستقبل ولاجله يكون الماضي متصلا بالمستقبل ويجب ان يعلم انه من حيث كونه فاصلا واصلا واحد بالذات واثنان من حيث الاعتبار لان مفهوم كونه نهاية للماضي غير مفهوم كونه بداية للمستقبل ولما من حيث كونه واصلا فهو يكون واحدا بالذات والاعتبار جميعا لانه باعتبار واحد يكون مشتركا بين القسمين لا انه جهة اشتراكهما **فصل** في كيفية تعدد الزمان بالحركة والحركة بالزمان وكيفية تقدير كل منهما بالآخر اما المطلب الاول فقد عرفت ان اتصال المسافة من حيث فيها الحركة هو علة لوجود الزمان ولا شك ان وقوع الحركة في كل جزء من المسافة علة لوجود الجزء من الزمان الذي بحذائه

فالحركة عادّة للزمان على معنى انها توجد اجزائه المتقدمة والمتأخرة والزمان عادّ للحركة من حيث انه عدد لها لان الحركة تتعين مقاديرها بالزمان مثال ذلك ان وجود الاشخاص من الناس سبب لوجود عددهم كالعشرة واما وجود عددهم وعشريتهم فبسبب تصيرونهم معدودين بالعشرة فان العشرة عشرة لذاتها والمعدود بالعشرة عشرة بواسطتها وكذا الزمان والزماني كالحركة فان الزمان وجوده نفس المقدار وهو معلول للحركة من جهة وجوده لا من جهة كونه مقدارا فان كون المقدار مقدارا ليس بعلة فالزمان يقدر الحركة على وجهين احدهما بجعلها ذا قدر والثاني بدلالته على كمية قدرها والحركة تقدر الزمان بمعنى انه يدل على قدره بما يوجد فيه من التقدم والتأخر وبين الاين وان وأما الدلالة على القدر فتارة مثل ما يدل المكيال على المكيل وتارة مثل ما يدل المكيل على المكيال كما ان المسافة قد يدل على قدر الحركة فيقال مسير فرسخين وقد يدل الحركة على قدر المسافة فيقال مسافة رمية لكن الذي يعطي المقدار بالذات هو احدهما وهو الذي بذاته قد يتكمم ولانه متصل في جوهره صلح ان يقال طويل وقصير ولانه عدد بحسب المتقدم منه والمتأخر صلح ان يقال انه كثير وقليل

حكمة مشرقية اعلم ان المسافة بما هي مسافة والحركة والزمان كلها موجود بوجود واحد وليس عروض بعضها لبعض عروضا خارجيا بل العقل بالتحليل يفرق بينها ويحكم على كل منها بحكم يخصه فللمسافة فرد من المقولة كيف وكم او نحوهما والحركة هي تجددها وخروجها من القوة الى الفعل وهي معنى انتزاعي عقلي لاتصالها بعينه اتصال المسافة والزمان قدر ذلك الاتصال وتعينه وهي باعتبار التعين المقداري فيحكم بعد التحليل والتفصيل بعلية بعضها لبعض بوجه فيقال ان اتصال الحركة انما يثبت لها بواسطة اتصال المسافة فاتصال المسافة علة لكون الحركة متصلة ولا نعني بذلك ان اتصال المسافة علة لاتصال آخر للحركة بل اتصال الحركة هو نفس اتصال المسافة مضافا الى الحركة فالمسافة كما انها علة لوجود الحركة كذلك علة لاتصالها اذ يمكن لاحد ان يتصور حركة لا متصلة كما هي عند القائلين بالجزء واما كون الزمان متصلا فليس ذلك بعلة لان ماهية الكم المتصل والهيئات غير مجهولة بل وجود الزمان يستدعي علة وعلة ليست اتصال المسافة فقط بل اتصالها بتوسط اتصال الحركة يعني ان اتصالها من حيث انه اتصال الحركة علة لوجود الزمان

فصل في الامور التي في الزمان ذكر في الشفاء وغيره ان الشيء انما يكون في الزمان اذا كان له متقدم ومتأخر وهما لا يوجدان ولا بالذات الا للحركة والذي للحركة ثانيا وبالعرض وايضا فيه قد يق لانواع الشيء واجزائه انها فيه ولان في الزمان كالوحدة في العدد والمتقدم والمتأخر كالزوج والفرد فيه والساعات والايام كالاثنين والثلثة فيه والحركة في الزمان كالمقولات العشر في العشرية والمتحرك في الزمان كموضوع المقولات العشر في العشرية واما السكون فهو امر عدمي لا يتقدر بالزمان لذاته ولكن لاجل ان الحركتين يكتنفانه يحصل له ضرب من التقدم والتأخر فلا جرم يتوهم وقوعه في الزمان اقول ما من جوهر الا وله او فيه ضرب من التغير كيف وقد ثبت تجدد الطبيعة فالساكن من جهة متحرك من جهة اخرى وبتلك الجهة يقع في الزمان لذاته ثم ان الزمان يتعلق عندنا بتجدد الطبيعة القصوى ثم بالحركة المستديرة التي هي اتم الحركات في سائر المقولات سيما ما للجرم الاقصى ويتقدر به سائر الحركات الاينية والوضعية وبواسطتها يتقدر التي في الكيف والكم واما ما يعد غيرها من المقولات كالاضافة والملك وما يجري مجراها من الاعدام والامكانات فهي حركة بالعرض لا بالذات وفيها تقدم وتأخر في الزمان بالعرض واما الموجودات التي ليست بحركة ولا ذي حركة فهي لا يكون في الزمان بل اعتبر ثباتها مع المتغيرات فتلك المعية تسمى بالدهر وكذا معية المتغيرات مع المتغيرات لا من حيث تغيرها بل من حيث ثباتها اذ ما من شيء الا وله نحو من الثبات وان كان ثباته ثبات التغير فتلك المعية ايضا دهرية وان اعتبرت الامور الثابتة مع الامور الثابتة فتلك المعية هي السرمد وليست بازاء هذه المعية ولا التي قبلها تقدم وتأخر ولا استحالة في ذلك فان شيئا منها ليس مضايفا للمعية حتى تستلزمهما

المرحلة الثامنة في تتمة احوال الحركة واحكامها وفيه فصول

فصل في ما منه الحركة وما اليه الحركة ووقوع التضاد بينهما الذي منه الحركة والذي اليه في الكيف والكم يتضادان او يكونان كالمتضادين اما في الكيف فكالحركة من السواد الى البياض وهما متضادان بالحقيقة وكالحركة من الصفرة الى النيلية وهما كالمتضادين لكون احدهما اقرب الى البياض والآخر الى السواد واما في الكم فمثل الحركة من الاكثر حجما في طبيعته الى الاقل حجما فيها وهما الطرفان وكالحركة من الذبول الى النمو الذين ليسا في الغاية وهما بين المتضادين وأما في الاين فالاينون وان كانت في ذاتها متشابهة الا انها بحسب الجهات يقع فيها التضاد فالحركات الطبيعية في الاين ان وقعت من الطرف الاقصى الى الطرف الادنى كانت من الضد الى الضد اذ الجهة طبيعية لا آتنا وان وقعت في البين فطرفاها كالمتضادين واما التي لا تكون بالطبع فطرفاها لا يخلوان عن التضاد بوجهين احدهما ان الاينين كاجزاء المقادير لا يمكن اجتماعهما في حد واحد وثانيهما مبدئية المبدء ومنتهوية المنتهى وصفان متضادان كما ستعرف ثم يصير الطرفان

متضادين بالعرض واما الحركات المستديرة فليس المبدء والمنتهى فيها كما توهم بعض انه نقطة بل جوهر الحركة ما يستدعي كل قطعة منها مبدء ومنتهى لا يجتمعان في الوضعية كل وضع من اوضاع الجسم المتحرك يصح ان يفرض مبدء ومنتهى باعتبار عدم اجتماع زمانيهما فعلم ان الذي يعرض له المبدئية او المنتهائية قد يكون وجوده بالقوة وقد يكون وجوده بالفعل وكذا مبدئيته ومنتهائيته ولكل منهما قياس الى الحركة وقياس الى الآخر فقياس كل منهما الى الحركة قياس التضايف اذ المبدء مبدء لذي المبدء واما قياس كل منهما الى الآخر فليس بتضايف اذ ليس اذا عقل المبدء عقل المنتهى ومن الجائز وجود حركة لا بداية لها او لا نهاية لها كحركات اهل الجنة واذ هما وجوديان فليس تقابلهما بالسلب والايجاب ولا بالعدم والملكة فلم يبق الا التضاد فان قلت فكيف يجتمعان في جسم واحد والاضداد من شأنها عدم الاجتماع قلنا الاضداد يجوز اجتماعها في موضوع بعيد لها والموضوع القريب للمبدئية والمنتهائية ليس الجسم بل اطرافه وحالاته

فصل في نفي الحركة عن باقي المقولات الخمسة بالذات تقدم كلاما جمليا في هذا ونزيدك بيانا فنقول اما المضاف فطبيعته غير مستقلة بل تابعة لمتبوعها ان متحركنا وسكن فسكنت وزاد فزادت ونقص فنقصت واشتد فاشتدت كل ذلك بالعرض لا بالذات وأما متى فقال الشيخ في النجاة وجوده للجسم بتوسط الحركة فكيف يكون الحركة فيه فان كان كل حركة في متى فلو كانت فيه حركة لكان لمتى متى آخر هف وقال في الشفاء يشبه ان يكون الانتقال في متى واقعا دفعة لان الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة اقول تقرر تحقيق كون الحصول التدريجي لشيء اذا اعتبر نفسه يكون دفعيا واستشكل كثير من المتأخرين كلام الشيخ هذا واعترضوا عليه وقد كشفنا عنه في شرح الهداية ثم قال وقد يشبه ان يكون حال متى كحال الاضافة في ان الانتقال لا يكون فيه بل يكون اولا في كيف او كم ويكون الزمان ملازما لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل والاستمرار اقول تابعية الزمان للمقولة ليست كتابعية الاضافة اذ ليس للزمان وجود دفعي آني كما للمقولة بخلاف الاضافة اذ يحتمل الآنية والزمانية والزمان لا يحتملهما ولا احدهما فان الحركة نفس تجدد المقولة التي فيها الحركة لا انها تابعة لها في التجدد وكذا حكم متى وأما الجدة فصح القول بانها تابعة في الثبات والتجدد لموضوعها واما مقولتا ان يفعل وان ينفعل فبعضهم اثبت الحركة فيهما وهو باطل الا ان يعني بذلك كونهما نفس التحريك والتحرك اي الحركة من جهة نسبتها الى المحرك تارة والى المتحرك اخرى واما ان اريد غير ذلك فلم يصح لان الشيء اذا انتقل من التبرد الى التسخن فلا يخ اما ان يكون التبرد باقيا فيه فهو محال والا لزم ان يوجد شيء واحد الى الضدين في زمان واحد وان لم يبق التبرد في التسخن انما وجد بعد وقوف التبرد وبينهما سكون لا محالة فليست هناك حركة متصلة من التبرد الى التسخن على الاستمرار اقول ويمكن البيان بوجه اشمل واوجز وهو ان الحركة في مقولة عبارة عن حصولها شيئا فشيئا فلها في كل آن من زمان الحركة فرد آخر فكل ما لا يمكن وجوده في آن لا يمكن وقوع الحركة فيه والا لكان الآني زمانيا بل الآن زمانا ولقائل ان يقول ان الشيء قد ينسلخ عن فاعليته يسيرا يسيرا لا من جهة تنقص قبول الموضوع لتمام ذلك الفعل بل من جهة هيئة في الفاعل فنقول لك اما الاجل ان قوته تفتر يسيرا يسيرا ان كان الفعل بالطبع واما لان العزيمة تنفسخ يسيرا يسيرا ان كان بالارادة او كانت الآلة تكل ان كان آلة وفي جميع ذلك يتبدل الحال في القوة او الارادة او الآلة ثم يتبعه التبدل في الفاعلية بالتبعية لا بالذات وعلى ما قررناه فلا ورود لمثل ذلك هذا كما لا يخفى

فصل في حقيقة السكون وان مقابل الحركة اي سكون هو وانه كيف يخلو الجسم عنهما جميعا اعلم ان كل جسم اذا لم يتحرك فهناك معنيان احدهما حصوله المستمر في اين او كم او كيف وغيره والثاني عدم حركته التي من شأنه فاتفق القوم على تخصيص اسم السكون بالمعنى العدمي ولهم في ذلك حجتان الاولى ان السكون مقابل للحركة بالاتفاق والتقابل بينهما لا يتحقق الا اذا كان مفهوم السكون عدميا لما تقرر ان حد المتقابلات متقابلة فاذا حددنا الحركة او لا بانها كمال اول لما بالقوة لا بد ان يؤخذ في حد السكون مقابل شيء من اجزاء هذا التعريف فاذا جعلنا السكون وجوديا فلا بد من حفظ الكمال له اذ كل وجودي فهو كمال فتعين ان يذكر في حده ما يقابل احد القيدين الآخرين فاما ان نقول انه كمال ثان لما بالقوة او نقول كمال اول لما بالفعل فعلى الاول يلزم ان يكون قبل كل سكون حركة والا لم يكن ثانيا وعلى الثاني يلزم ان يكون بعد كل سكون حركة والا لم يكن اولا واللازمان باطلان فكذا الحدان فبقي ان يورد في رسم السكون مقابل الكمال وهو الامر العدمي لا محالة واما اذا رسمنا السكون اولا وعنينا به الامر الوجودي وهو حصوله في الحيز فلا بد من ان نفسده بما يتغير بالاستمرار او ما يرادفه فلا يمكن الا بذكر الزمان او ما يلزمه كقولك حصول الشيء في المكان الواحد زمانا او اكثر من آن او الحصول في شيء بحيث يكون قبله او بعده فيه وكل ذلك لا يعرف الا بالحركة التي فرضنا انها لا تعرف الا بالسكون فيلزم الدور وهو محال

ان يكون الرسم للحركة اولا وبالذات ثم يطلب منه رسم السكون بوجه يكون مقابلا له وذلك لا يتاتى الا اذا كان عدميا واما الحجة الثانية فهي ان في كل صنف من اصناف الحركة امرا عدميا يقابله فللنمو وقوف يقابله وللاستحالة سكون يقابله وللنقلة عدم يقابلها وكما ان السكون المقابل للنمو ليس هو الكم المستمر بل عدم تغيره ولا المقابل للاستحالة هو الكيف المستمر بل عدم ذلك التغير فكذا السكون المقابل للحركة الاينية ولغيرها وليس هذا بحثا لفظيا كما زعمه بعض الفضلاء ثم زعم بعضهم ان المقابل للحركة هو السكون في مبدأ الحركة لا في نهايتها وقيل المقابل لها هو الذي وقع في الانتهاء ولكل من القائلين حجج على صحة رايه والحق ان السكون في المكان مقابل للحركة منه وللحركة اليه جميعا فان السكون ليس عدم حركة خاصة والا لكان كل حركة سكونا في غير تلك الجهة بل هو عدم كل حركة ممكنة في ذلك الجنس ثم لو اوجبنا ان يكون المقابل للحركة الطبيعية سكونا طبيعيا فان المقابل للحركة الطبيعية الى فوق هو السكون الى فوق لان ذلك هو الطبيعي لا الذي في جهة التحت والمقابل للتي الى اسفل هو السكون في اسفل لما علمت ان المقابل للحركة هو السكون في المنتهى واما كيفية خلو الجسم عن الحركة والسكون جميعا فذلك في ثلثة امور الاول في الجسم الذي يمتنع خروجه عن حيزه الطبيعي مثل كليات الافلاك والعناصر فهي غير متحركة عن مكانها ولا ساكنة ايضا لان السكون عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك فاذا لم يكن من شانها الحركة لم تكن ساكنة بل هي ثابتة في احيازها لا ساكنة ولا متحركة والثاني كل ان الجسم اذا لم يماسه محيط واحد اكثر من آن واحد مثل السمك في ماء سيال او الطير في هواء متحرك فذلك الجسم غير متحرك لعدم تبدل اوضاعه بالنسبة الى الامور الخارجة عنه ولا ساكن ايضا لانه غير ثابت في مكان واحد زمانا والسكون لا ينفك من ذلك الثالث كل آن من آنات زمان الحركة كابتدائها وانتهائها ليس الجسم فيه ساكنا ولا متحركا لان الحركة منقسمة فيمتنع وقوعها في الآن فاذا استحال اتصاف الجسم بالحركة في الآن لم يكن ساكنا فيه اقول في كل واحد من الامور الثلثة نظر اما الاول فلعدم اعتبار القبول والامكان الماخوذ في تعريف العدم فقد اكتفى بعضهم ما هو بحسب الجنس القريب فكليات العناصر يمكن ان يسمى عدم حركتها في الاين سكونا واما الثاني فهو مع ابتنائه ما ذكرناه على مذهب القائلين بكون المكان سطحا يمكن ان يقال ان كلا من السمك والطير ساكن في مكانه وان تبدلت عليه السطوح لان ذلك لم يقع من قبله كحال الجالس في السفينة السائرة فان الحركة لا بد فيها من فاعل مؤثر وقابل متاثر فاذا لم ينفعل فاعل في قابل موجود تحريكا فليس هناك الا السكون فقط واما الثالث فنقول فيه المتحرك في كل آن من آنات زمان الحركة متصف بالحركة دون السكون وان لم يتصف بالحركة في الآن فان قلت اذا لم يتحقق الحركة في الآن لم يكن الموضوع متصفا بالحركة في الآن فيتصف بمقابل تلك الحركة وهو السكون قلنا مقابل الحركة في الآن عدم الحركة في الآن بان يكون في الآن قابلا للحركة لا للعدم فلا يلزم ان يكون الجسم متصفا في الآن بذلك العدم بل بالحركة الواقعة في الزمان الذي ذلك الآن حد من حدوده نعم يخلو الجسم في كل آن من زمان حركته من الحركة في ذلك الآن والسكون في ذلك الآن وهما ليسا بنقيضين كما عرفت بل ليسا بحركة وسكون لان الزمان ماخوذ في كل منهما وايضا رفع الاخص لا يستلزم رفع الاعم والحركة في الآن اخص من الحركة مطلقا والتي ارتفعت عن الجسم في الآن هي طبيعة الاخص ولا يلزم منه رفع طبيعة الاعم

فصل في الوحدة العددية والنوعية والجنسية للحركة قد عرفت ان الحركة كمال وصفة وجودية لموضوعها وعرفت انها متعلقة بامور ستة فوحدتها متعلقة ببعض تلك الامور اما وحدتها الشخصية فلا بد من وحدة الموضوع ووحدة الزمان اذ لا بد من وحدتهما في وحدة كل عرض فان البياض الموجود في احد الجسمين غير الموجود في الجسم الاخر واذا عاد بياض جسم بعد زواله لم يكن الا مثله لا هو الذي زال وكما ان البياض لا يتكثر بالنوع او بالجنس لتكثر موضوعه بالنوع او بالجنس فكذلك لا يوجب تكثر الموضوع نوعا او جنسا تكثر الحركة بهما وذلك لانه لا بد في تكثر الانواع من اختلاف الفصول الذاتية والاضافة الى الموضوع من الاحوال العارضة لسائر المقولات العرضية لا مدخل في مباينتها ولذلك يجوز ان تجتمع سائر المقولات في موضوع واحد فالحركة الواحدة بالشخص هي التي موضوعها وزمانها ومسافتها واحدة واذا اختلف شيء منها تعددت الحركة شخصا والانواع انما تختلف بالنوع اذا اختلف ما بها وهي ما منه وما فيه وما اليه اما ما فيه فمثل ان يكون احد الحركتين من مبدأ الى منتهى بالاستقامة ويكون الاخرى بالاستدارة ومثل ان يكون احد الحركتين من البياض الى الصفرة الى الحمرة الى القتمة الى السواد والاخرى منه الى الفستقية ثم الى الخضرة ثم الى النيلية ثم الى السواد واما ما منه وما اليه فمثل الصاعد والهابط فيجب انه اذا اختلف شيء من هذه الثلثة في شرائط واحوال تعلق الحركة بها لم يكن واحدة بالنوع وربما يظن ان التسود والتبيض وان اختلفا في المبدأ والمنتهى طريقهما واحدة وكذلك زعم ان الصعود يخالف النزول لا بالنوع بل بالاعراض وكذا المستقيمة والمستديرة متخالفتان نوعا لاختلاف ما فيه الحركة نوعا لان الخط المستقيم يخالف

المستدير

المستدير بالنوع وكذلك يتخالف المستديرات المتفاوتة التحدبات كما ان الحركات المتفقة في نوع السواد مخالفة للمتفقات في نوع البياض لاختلاف ما فيه الحركة والحركات المتفقة في النوع لا تتضاد واما السرعة والبطؤ فلا يختلف بهما الحركة في النوع اذ هما يعرضان لكل صنف من الحركة واما الحركتان المختلفتان في الجنس فالحركة في الكيف والتي في الكم **شك وازالة** قول من قال ان الحركة لا توصف بالوحدة كما لا توصف بالهوية لانها شيء فايت ولاحق يزال كما علمت بان الحركة من حيث كونها حركة لا تنقسم الى قسمين فهي واحدة كما ان العشرة من حيث ذاتها غير منقسمة فهي وان كانت عشرة لغيرها واحدة في ذاتها وقد ثبت ان لها وجودا في الخارج سواء كانت بمعنى القطع او بمعنى التوسط وقد تفصى بعضهم عن تلك الشبهة بان مثل الحركة الواحدة في انها قد تعدم منها اشياء ويكون مع تلك الاشياء محفوظة الوجود مثل صورة البيت الذي يستحفظ واحدة بعينها مع خروج لبنة لبنة منها وسد الخلل بما يقوم مقامها وكذلك صورة كل شخص من الحيوان والنبات اقول حال الحركة والعدد ليس كحال البيت والشخص من الحيوان او النبات فان كلا منهما صورة غير مادته ووحدتها بعينه وحدة الكثرة بالقوة او بالفعل بخلاف ما ذكره من البيت والشخص المغتذي قال بهمنيار في التحصيل اشارة الى ما ذكر من التفصي وليس يعجبني امثال هذه الاجوبة فانه يستحيل ان يكون للكائنات الفاسدات صورة ثابتة من دون ان يقضي بثبات اجزاء وجدت فيها من اول الكون محفوظة الى وقت الفساد لا تفارق ولا تبطل وتكون مقارنة لصورة واحدة او قوة واحدة تستحفظان التحلل الواقع في غير تلك الاجزاء بما يورده من البدل والبيت القائم بما يسد مسد اللبن المنقوض ليس هو ما كان قبل النقض اذ التركيبات هي من جملة الاعراض يفسد بفساد حواملها ولا يصح عليها الانتقال وكذلك الظل في الماء السائل ليس واحدا بعينه لانه حال للقابل فاذا استحال القابل لم يبق صفته كما انه اذا كان القابل مطلقا لم يبق صفة مطلقة انتهى فعلم ان الحركة الواحدة ليس وحدتها كوحدة البيت وما يجري مجراه بل هي احق بالوحدة منها واما بقاء وحدة الموضوع في النمو والذبول فقد مر بيانه والحركة الفلكية بالمعنى الذي يكون بين ماض ومستقبل هي واحدة باقية عندهم ابدا وهي عندنا متبدلة في كل آن لكن التي تبقى من الصور المتجددة المادية لكل فلك هي صورة واحدة عقلية باقية ببقاء الله وهي الواسطة عند الله بين هذه المتجددة السابقة واللاحقة واما هذه التي بمعنى القطع فيشبه ان يكون وحدتها بالعرض ووحدتها ايضا ليست كوحدة ذلك الامر التوسطي لانها عقلية عليه وهذه ايضا لانه منقسمة بالقوة والعلم عند الله

فصل في حقيقة السرعة والبطؤ وانهما ليسا بتخلل السكون لما استحال وجود حركة غير متجزية او متجزية الى ما لا يتجزى ولو بالقوة فاستحال كون السرعة والبطؤ بتخلل السكنات اما الاول فلانه لو جاز وجود حركة لا تتجزى لجاز وجود مسافة غير متجزية واللازم مح لما سبق في مباحث الجواهر فكذا الملزوم وبيان الملازمة بان الحركة مطابقة للمسافة والمسافة اتصالها باتصال الجسم وهو متجز لا الى نهاية فالحركة غير منتهية في التجزية واما الثاني فلو كانت حركة اسرع من حركة والاخرى ابطأ منها لاجل تخلل السكنات يلزم ان يرى المتحرك ساكنا والرحى منفككا وذلك لان نسبة زمان السريع من الحركة الى زمان البطيء كنسبة مسافة البطيء الى مسافة السريع فلو فرض متحركان زمان حركة احدهما عشر زمان حركة الاخر وكان المقطوع من مسافة احدهما الاف الوف مسافة الاخرى واتفقا في الاخذ والترك لوجب ان يرى الابطاء حركة ساكنا في خلال حركته المحسوسة متصلة في اجزائه التي وقعت الحركة فيها كنسبة مسافة السريع الى مسافته كمثال حركة الشمس وحركة الفرس الشديد العدو ولغير ذلك من الحجج البينة المذكورة في الكتب

فصل في احوال المتعلقة بالسرعة والبطؤ منها ان كلا منهما مشترك معنوي بين ما يوجد منه في المستقيمة والمستديرة والكمية والكيفية لاتحادهما في الحد المشترك وهو القطع للمسافة في زمان اقل ومنها ان من اسباب البطؤ في الحركات الطبيعية ممانعة المخروق وفي القسرية ممانعة الطبيعة وفي الارادية هما جميعا ومنها ان التقابل بين السرعة والبطؤ ليس بالتضايف لان المتضايفين متلازمان في الوجودين وهما غير متلازمين في واحد من الوجودين وليس تقابلهما بالثبوت والعدم لانهما ان تساويا في الزمان كانت السريعة قاطعة من المسافة ما لم يقطعها البطيئة وان تساويا في المسافة كان زمان البطيئة اكثر فلاحدهما نقصان المسافة وللاخر نقصان الزمان فليس جعل احدهما عدميا اولى من جعل الاخر عدميا فلم يبق من التقابل بينهما الا التضاد لا غير ومنها ان تقابل السرعة والبطؤ لما كان بالتضاد كما مر والمتضادان يقبلان الاشد والاضعف فيجب ان يكون لكل منهما غاية في الشدة فلا بد ان ينظر في انه كيف يتصور سرعة لا اسرع منها وبطؤ لا ابطأ منه اقول ان القوة المزاولة للتحريك لا بد وان تكون متناهية فلها غاية في السرعة لا يتعداها واما الغاية في البطؤ فهي ايضا توجد باعتبار القوة الممانعة للحركة كممانعة قوام المخروق والطبيعة في المقسور للقسرية وغير ذلك ومنها ان العلامة الطوسي ذكر في رسالة بعثها الى بعض معاصريه موردا

يها بعض الاشكالات العلمية هذا الاشكال بقوله لما امتنع وجود حركة من غير ان يكون على حد معين من السرعة والبطؤ وجب ان يكون للسرعة والبطؤ مدخل في وجود الحركات الشخصية من حيث هي شخصية والسرعة والبطؤ غير متحصل الهيئة الا بالزمان فاذا للزمان مدخل في علية الحركات الشخصية فكيف يمكن ان يجعل حركة معينة علة لوجود الزمان ولا يمكن ان يقال الحركة من حيث هي حركة علة للزمان ومن حيث هي حركة ما متشخصة بالزمان كما ان الصورة من حيث هي الصورة سابقة على الهيولى ومن حيث هي صورة ما متشخصة بها لان الحركة ليست من حيث هي حركة علة للزمان والا لكان لجميع الحركات مدخل في عليته انما هي علة للزمان من حيث هي حركة خاصة متعينة في الخارج فالوجه حل هذا الاشكال انتهى كلامه واقول ما صادفنا جوابا لاحد فيه ولا يخطر بالبال حسبما اشرنا سابقا ان عروض الزمان للحركة انما هو في ظرف التحليل فان الحركة والزمان كلاهما موجود بوجود واحد فعروض الزمان للحركة التي يتقدر به ليس كعروض عارض الوجود لمعروضه بل من قبيل عارض الماهية كالفصل للجنس والوجود للماهية ومثل هذه العوارض قد علمت انها متقدمة باعتبار ما متاخرة في اعتبار فالحركة الخاصة تتقوم بالزمان المعين عارض لماهية الحركة من حيث هي حركة في الذهن فهو كالعلة المفيدة لها بحسب الوجود لتعين ذاته وهي كالعلة القابلة له بحسب الماهية هذا كله في ظرف التحليل العقلي واما في الخارج فلا علة ولا معلول ولا عارض ولا معروض لانهما شيء واحد **فصل** في تضاد الحركات اما المختلفة الاجناس فلا تضاد بينها فيجوز ان يجتمع الاستحالة والنمو والنقلة في موضوع واحد فان تعاندت في وقت فذلك ليس لهما بل لاسباب خارجة واما التي تحت جنس واحد كالتسود والتبيض فهما متضادتان وكذا النمو والذبول فلكل منهما احد محدود في الطبع يتوجهان اليه واعلم ان تضاد الحركات لا بد وان يكون متعلقا بنوع من الامور الستة التي بها تعلقت الحركة فنقول تضاد الحركتين ليس لاجل الموضوع لان الاضداد قد يعرض لها حركات متفقة في النوع كالنار في حركتها الى فوق طبعا والماء في حركته قسرا ولا ايضا لاجل الزمان لان الزمان نفسه لا يتضاد ولا ايضا لاجل المسافة لان ما فيه الحركة قد يكون متفقا والحركات فيه متضادة فان الطريق من السواد الى البياض قد يكون بعينه من البياض الى السواد والحركة الى البياض ضد الحركة الى السواد وكذا تضادها لتضاد الفاعل وبالجملة فالاسباب المتوسطة اذ لا اضداد لها فكيف يتضاد الحركات لاجلها فبقي ان يكون لاجل ما منه وما اليه وقد مر انهما متضادان بوجه من الوجوه فهما اذا كانا متضادين بالذات كانت الحركة متضادة لا كيف اتفقت فان الحركة من السواد اذا لم يكن توجها الى البياض بل الى الاشفاف لم يكن ضد الحركة الى السواد فالحركات المتضادة هي التي اطرافها متقابلة سواء كان تقابلها في ذواتها كالسواد والبياض او يكون تقابلها بالقياس الى الحركة اذ قد عرض لاحدهما ان كان مبدأ الحركة وللآخر ان كان منتهى لتلك الحركة وليس اذا كان شيء كالحركة متعلقا بشيء كالطرف ويكون ذلك الشيء ليس له التضاد في جوهره بل يعرض له بالعرض كالمبدئية يجب ان يكون تضاد المتعلق به تضادا بالعرض وذلك لانه يجوز ان يكون هذا الذي هو عارض للمتعلق به كالمبدئية داخلا في جوهر المتعلق كالحركة فان الجسم الحار والبارد يتضادان بعارضيهما وهو التسخين والتبريد والتضاد بينهما بالحقيقة وعلى هذه الصورة فان الحركة ليست تتعلق بطرف المسافة من حيث هو طرفها فقط بل من حيث هو مبدأ ومنتهى فان جوهر الحركة يتضمن التقدم والتاخر لان حقيقتها مفارقة وقصد فجوهر الحركة يتضمن المبدأ والمنتهى فالاطراف من حيث هو مبدأ ومنتهى يتعلق بها الحركة فهي متقابلة ومع تقابلها مقومة للحركة وان كانت غير مقومة لموضوع الحركة فالضدان ذاتيان للحركة وليسا ذاتيين للطرفين **فصل** في ان المستقيمة من الحركة لا تضاد المستديرة ولا المستديرات المتخالفة الا تحدب بعضها لبعض لاجل هذا الاختلاف وذلك لان الاختلاف في الاستقامة والاستدارة ليس اختلافا في امرين يتواردان على موضوع واحد بل موضوع الاستقامة كالخط يمتنع ان يستحيل من استقامته الى الاستدارة الا بفساده فالاستقامة والاستدارة ليستا بضدين فكيف الحركة المستقيمة والمستديرة وكذا حكم مراتب الاستدارات بعضها لبعض لانها لا تتعاقب على موضوع واحد على انك قد علمت ان ليس تضاد الحركة لتضاد ما فيه الحركة ولو كانت مضادة المستديرة لغيرها بسبب الطرفين امكن ان يكون لمستديرات وقسي لا نهاية لها بالقوة وتر معين من خط مستقيم واحد فيلزم ان يكون لكل حركة فيها اضداد لا نهاية لها بالامكان لكن ضد الواحد واحد بالفعل او بالقوة وهو الذي في غاية البعد عنه على ان تلك القسي تتخالف بالنوع لا بالشخص نعم لا مانع من ان يقع في امور لا تضاد لها بالذات تضاد من جهة اخرى وفي معنى اخر كما ان التوسط في الاخلاق مضاد للنقص والافراط كليهما والنقص والافراط متضادان تضادا ذاتيا وتضادهما للوسط تضاد بالعرض لاجل معنى اخر وهي الرذيلة فيهما والفضيلة في الوسط فالرذيلة

معنى يلزمهما وضدها وهي الفضيلة يلزم الوسط فهذا الوسط وسط باعتبار وطرف باعتبار اخر وذانك الطرفان طرفان باعتبار وهما في طرف واحد باعتبار آخر قالوا لا تضاد بين الحركات المستديرة وان اختلفت بالشرقية والغربية لعدم اختلافها في النهايات وكل حركتين متضادتين فلا بد ان يختلفا في النهايات وههنا بحث كذلك وفيه موضع تامل ثم انك قد عرفت كيف يتضاد المستقيمات وعرفت ان الصاعدة والهابطة تتضادان بما هما حركتان مستقيمتان ولهما ايضا تضاد آخر خارج عن الحركة وهو كون احد الطرفين علوا والاخر سفلا فالحركة ذات الضد هي التي تاخذ في مسافة من طرف بالفعل الى طرف بالفعل وضدها هي التي يبتدأ من منتهاها ذاهبة الى مبدأها الا التي تنحو آخر فليست الحركة على التوالي للبروج ضد الحركة على خلاف التوالي ولا الحركة على احد نصفي الدائرة ضد الواقعة على النصف الاخر لان الدائرة لا يتعين فيها قوس عن قوس ومع ذلك التوجه الى كل حد عين التوجه منه والمطلوب فيها لكل حد عين المهروب عنه **فصل** في ان كل حركة مستقيمة فهي منتهية الى السكون احتج المتقدمون على ان بين كل حركتين مختلفتين سكونا بحجج اربع الاولى ان الشيء لا يصير مماسا لحد معين ومباينا له الا في آنين وبين الآنين زمان لاستحالة التتالي وذلك الزمان لا حركة فيه ففيه سكون والجواب اولا بالنقض لجريان الدليل في كل حد مفروض في المسافة فيلزم ان لا يوجد حركة متصلة في العالم وثانيا بالحل لان المباينة حركة وكل حركة لا توجد الا في زمان ولزمانها طرف لا يوجد الحركة فيه هو الآن فللمباينة طرف ليس الشيء فيه مباينا بل هو آخر زمان المماسة لو كان للمماسة زمان وهو عين آن المماسة لو وقعت في آن فقط ولا استحالة في ان يوجد في طرف زمان المباينة خلاف المباينة وهو المماسة الحجة الثانية لو جاز اتصال الصاعد بالهابط لحدثت منهما حركة واحدة بالاتصال فيكون الحركتان المتضادتان واحدة هذا خلف واجيب بان وجود الحد المشترك بالفعل بين الخطين يمنع ان يكونا خطا واحدا سيما اذا كانا متلاقيين على جهة كخطين محيطين بزاوية بل الشرط في الوحدة الاتصالية ان لا يكون الحد المشترك موجودا الا بالقوة فكذا في الحركتين لا يجب وحدتهما لوجود الحد المشترك بالفعل الثالثة لو اتصلت الحركتان لكانت غاية الصاعد العود الى ما تحته فيكون المهروب عنه مقصودا من جهة واحدة والجواب ان هذا انما يلزم لو وجب من اتصال الحركتين وحدتهما وبطلان الحد المشترك بين الصاعد والهابط وليس كذلك فلم يلزم ما قالوه الرابعة وهي ايضا قريبة المأخذ مما سبق انه لو امكن ان يستمر التسود الى التبيض من غير ان يقع بينهما زمان كانت القوة على التسود قوة بعينها على التبيض فالابيض اذا اخذ في التسود كانت قوته على التسود قوة على التبيض فيلزم ان يكون الابيض فيه قوة على البياض وكذا الاسود فيه قوة على السواد وذلك محال لان الشيء محال ان يكون قوة على نفسه والجواب انه عند كونه ابيض لا ياخذ في التسود لان التسود ماخوذ من طبيعة السواد وذلك لا توجد مع البياض بل توجد بعد البياض ولا يلزم من قول من يقول القوة على التسود بعينها قوة على التبيض على ان لا يكون في الابيض قوة على البياض ولو بعيدا ولو سلمنا انه حال كونه ابيض ياخذ في التسود حتى يكون فيه قوة على البياض الحاصل بل بياض اخر منتظر الوجود بالقوة فهذه الحجج الموروثة من القدماء كلها ضعيفة والحجة البرهانية هي التي اعتمد عليها الشيخ الرئيس في اثبات هذا المرام وهو ان الميل هو العلة القريبة لتحريك الجسم من حد الى حد في المسافة والمحرك للجسم الى حد لا بد ان يكون معه فالموصل الى ذلك الحد يجب وجوده عند وجود الوصول فاذا الميل الذي حرك المتحرك الى حد من حدود المسافة لا بد من وجوده في آن الوصول ولا امتناع في ذلك اذ الميل ليس كالحركة غير آني الوجود بالضرورة ثم اذا رجع الجسم من ذلك الحد فلذلك الرجوع لا محالة ميل آخر هو علة قريبة للرجوع لان الميل الواحد لا يكون علة للوصول الى حد معين وللمفارقة عنه والميل حدوثه في الآن وليس آن حدوث الميل الثاني هو الآن الذي صار الميل الاول موصلا بالفعل لامتناع ان يحصل في الجسم الواحد في الآن الواحد ميلان الى جهتين مختلفتين فاذن حدوث الميل الثاني في غير الآن الذي صار فيه الميل الاول موصلا بالفعل وبينهما زمان يكون الجسم فيه ساكنا وهو المطلوب اقول هذه المقدمات كلها صحيحة لكن يجب ان يفهم ان المراد من المفارقة في قوله لان الميل الواحد لا يكون علة للوصول الى حد وللمفارقة عنه المفارقة الرجوعية او الانعطافية لئلا ينتقض البرهان بالوصولات الى حدود المسافة والمفارقات عنه اذ البرهان مختص بالحركات المختلفة المفتقرة الى الميول المختلفة دليلا ان المختلفان لا شبهة في امتناع اجتماعهما في آن واحد لموضوع واحد ومن الاعتراضات الفخرية قوله ان هذا لا يمشي في الحركات الكمية والكيفية فان تلك الحركات غنية عن الميل وهو مبدأ هذا البرهان اقول هذه كالمؤاخذة اللفظية فان بدلنا لفظ الميل بما يجري مجراه في كونه سببا قريبا لا بد منه ابتداء عند اختلاف المسبب عنه والرجل العالي كيف يرضى نفسه بمثل هذه المؤاخذة ومنها انه اذا فرضنا كرة مركبة على دولاب او فرض فوق سطح مستو بحيث يلقاها عند الصعود فانها

تمام ذلك البسيط في كل دورة آنا واحدا لا قبله ولا بعده في تلك الدورة ثم اجاب عنه بجواب سخيف لا نطول الكلام بذكره ثم بالاشتغال
ببيان سخافته فاقول سنعلم الجواب عن شبهة الدولاب بما سيأتي في دفع شبهة الحبة المرمية ثم قال فاما المنكرون لهذا السكون فاقوى
ما لهم ان الحجر لو وقف بين حركتيه الصاعدة والهابطة فلا شك ان طبيعته باقية عند الصعود فالقوة القاسرة ان كانت اقوى من الطبيعة
فالحركة الى ما فوق باقية وان كانت اضعف منها فلم يكن لها حركة الصعود بل الحركة الهبوطية وان تساويا كان الحجر ساكنا فنقول هذا
من القوة الغريبة يجب ان لا تنعدم لذاتها والا لم توجد فلعدمها سبب ولو كان سببه مصادمة الهواء المخروق التي جعلت سببا مضعفا
للميل الغريب فذلك انما يكون في حال الحركة لا في حال السكون فيجب ان لا ينعدم ذلك لفقد من الميل الغريب فالحجر يجب ان لا يعود الا بدفع
دافع فاذا بقي ساكنا فذلك السكون لا يكون الا طبيعيا لان الطبيعة معوقة عن فعلها الطبيعي بل قسريا فيرجع حاصله الى ان القاسر
اعطى الجسم قوة غريبة تسكنه في بعض الاحيان وهذا هو الذي جعله الشيخ سببا للسكون في الوجه الثاني ولكن هذا باطل بوجهين
احدهما ان القاسر لو افاد القوة الغريبة ولم يفد قوة مسكنة لم يجب السكون وان لم يفد فالضدان متلازمان هذا خلف وثانيهما
ان تلك القوة في اول ما افادها القاسر ما كانت مسكنة ثم صارت مسكنة فعدم كونها مسكنة اما لوجود المانع وهي الطبيعة
فهي مغلوبة بها لم تكن مانعة واما عند تكافؤهما فاي حاجة الى القوة المسكنة فوجب ان يبقى ذلك التساوي ولا يصير القوة الغريبة مغلوبة
فلا يرجع الحجر المرمي والعجب ان الشيخ ذكر في باب الخلاء انه لولا مصادمات الهواء المخروق للقوة القسرية لوصل الحجر المرمي الى سطح الفلك
وههنا ذكر ان القاسر يفيد قوة مسكنة في بعض الاحيان والجمع بين هذين مشكل اقول فاعل هذا السكون هو الطبيعة لكن بشرط
ضعف القاسر وعلة ضعفه وجود الطبيعة مع اعداد مصادمة الهواء المخروق الذي وجد قبل ان الوصول الى موضع السكون الا ترى
ضعف القوة القسرية يزداد على سبيل التزايد لمصادمة الهواء وسبب تزايد الزيادة هو الذي ذكرنا من الاعداد فكذا الحال في سبب السكون
وهذا معنى قول الشيخ ان القاسر يفيد قوة مسكنة في بعض الاحيان يعني ان القوة التي كانت محركة الى فوق عند استيلائها على الطبيعة
صارت عند تكافؤهما مع الطبيعة من اسباب السكون الى ان يغلب عليها القوة الاصلية فيفعل الحركة الى تحت واما الذي افاده الامام
في الجواب وهو ان هذا السكون واجب الحصول فان الجسم في آخر حركته لما امتنع اتصافه بالحركة كان ذلك السكون ضروريا فلا يستدعي
علة كما ان ساير اللوازم لا يستدعي علة وعلى هذا لا يلزمنا بقاء الحجر في الفوق لانه اذا زالت تلك الضرورة عادت الطبيعة محركة انتهى
فركيك جدا من وجوه الاول ان السكون من الاعدام التي يحتاج حصولها الى علة كيف ولا يخ السكون من احد الامرين اما وجودي
كما هو عند من يجعله عبارة عن الكون في مكان او كم او كيف او غيره زمانا واما لازم لذلك الامر الوجودي فله علة وجودية لا محالة ولا
يكفي فيه عدم علة الحركة الثاني قوله اذا زالت تلك الضرورة عادت الطبيعة لا معنى له لان الامر الضروري الواجب الحصول كيف زال
بلا علة الثالث ان لوازم الماهية ليست كما زعم فانها معلولة للماهية بشرط وجودها خارجيا كان او ذهنيا عند بعض ومعلولة للماهية
من حيث هي عند بعض آخر ولعلة الماهية عند بعض آخر والحق عندنا انها معلولة بالعرض وعلى اي تقدير لا ينفك حصولها عن حصول علة
الماهية ومن الاشكالات ان السكون زماني قابل للانقسام بانقسام زمانه فكل مقدار من السكون يفرض بين الحركتين فيمكن الاكتفاء
باقل من ذلك بينهما فما سبب التعيين لزمانه والجواب ان الجسم يختلف حاله باختلاف العظم والصغر والكثافة واللطافة والثقل والخفة
وغير ذلك فهي يجوز كونها اسبابا لمقادير السكون ومما تمسك به نفاة السكون ان الحجر العظيم النازل اذا عارضه في مسلكه حبة رمية
الى فوق فهي مماسة فان سكنت الحبة عند التماس يستلزم وقوف الجبل الهابط بملاقاة الحبة الصاعدة واجيب في المشهور بان الحجر له
ترجع بمصادمة ريح الجبل فيسكن قبل ملاقاة الجبل ثم لما ورد عليهم انا نشاهد ان الملاقاة كانت حال الصعود دون الرجوع كما في السهم
الصاعد بل كما في حركة اليد الى فوق عند هبوط حجر ثقيل قالوا وقوف الجبل مستبعد ليس بمحال ثم قال الامام الرازي هذا وان كان بعيدا
لكنه ممكن ساق البرهان اليه فوجب التزامه اقول واي برهان اقتضى ذلك فان البرهان قد اقتضى السكون بين حركة وحركة اخرى حقيقية
لا حركة مجازية فان الحركة بالعرض كحركة جالس السفينة سكون بالذات فقد انفصلت الحركة الاولى بالسكون ولا استحالة في كون الجسم
ساكنا في بعض زمان لصوقه بشيء يتحرك معه بالعرض وان كانت الى جهة حركته الطبيعية لو خليت لبقاء القوة الغريبة معه بعد

فصل

في انقسام الحركة بانقسام فاعلها لما تكلمنا في ماهي كاحوال الحركة فلنتكلم فيما هي كانواعها اما الحركة بالذات فتنقسم الى طبيعية وارادية
وقسرية واما مطلق الحركة فهي اربعة اقسام الثلثة المذكورة والتي بالعرض وان لم يخرج العرضية من الاقسام الثلثة فنقول كل ما

يوصف

يوصف بالحركة فاما ان تكون الحركة موجودة فيه اولا بل فيما يقترن به فالاول يسمى حركة بالعرض والثاني اما ان يكون سبب حركته موجودا
فيه او خارجا عنه فان خرج فالحركة قسرية والذي ليس بخارج فاما ان يكون ذا شعور فالحركة نفسانية والا فطبيعية وقد اشكل عليهم الامر
في بعض الحركات انها من اي قسم من هذه الاقسام لاسيما النبض فقد ذكر اختلاف الناس في انها طبيعية او ارادية وعلى التقديرين فاينية
او وضعية او كمية ولكل من الفرق تمسكات مذكورة في كتب الطب سيما في شروح الكليات لكتاب القانون وقال بعض العلماء اما
حركة النفس فارادية باعتبار وطبيعية باعتبار فهي تتعلق بالارادة من حيث وقوع كل نفس في زمان يمكن المتنفس من تقديمه عليه وتاخيره
عنه بحسب ارادته لكنها لا تتعلق بالارادة من حيث الاحتياج الضروري اليها وهذا معنى ما قال صاحب القانون ان حركة النفس ارادية
يمكن ان يغير عن مجراها الطبيعي والاعتراض عليه بانه لا ارادة للنائم فيلزم ان لا يتنفس ليس بشيء لان النائم يفعل الحركات الارادية لكن لا يشعر
بانها ارادية ولا يتذكر شعوره واما حركة النمو فظاهر انها طبيعية اذ طبيعة النامي تقتضي الزيادة في الاقطار عند ورود الغذاء ونفوذه
فيما بين الاجزاء وكذا النبض عند المحققين فانها ليست بحسب القصد والارادة ولا بحسب قاسر من خارج بل بما في القلب من القوة الحيوانية
وميل الجمهور الى انها مكانية وقيل بل وضعية وقيل بل كمية فان قيل الحركة الطبيعية لا يكون الا الى جهة واحدة بل لا تكون الا صاعدة
او هابطة على ما صرحوا به فلنا هي انما تكون كذلك في البسائط العنصرية واما في غيرها كالطبيعة النباتية او الحيوانية فقد تفعل
حركات الى جهات وغايات مختلفة وطبيعة القلب والشرايين من شانها احداث حركة فيها من المركز الى المحيط وهي الانبساط واخرى
من المحيط الى المركز وهي الانقباض لكن ليس الغرض من الانبساط تحصيل المحيط ليلزم الوقوف ولا من الانقباض تحصيل المركز بل دفع
الهواء المفسد لمزاجه فالاحتياج الى هذين ما يتعاقب الآثار المتضادة عن القوة الواحدة اقول الاولى تخميس الاقسام في الحركة فان
ههنا قسما آخر من الحركة بالجريان يسمى تسخيرية وهي التي مبدؤها النفس باستخدام الطبيعة استخداما بالذات لا بالقصد الزايد
ولاجل اضافة هذا القسم اما ان يجعل الطبيعية قسمين ما يكون بالاستخدام او لذاتها واما ان يجعل النفسانية قسمين ما يكون
بالارادة الزائدة او باستخدام الطبيعة ومن هذا القسم ما ينسب الى طبيعة الفلك من الحركة المستديرة فانها تفعل باستخدام النفس
اياها وقد اشتهر من قدماء الحكماء ان الفلك له طبيعة خامسة وحيث لم يتيسر نقل مرامهم ذكروا في تاويله وجهين احدهما ان حركات
الافلاك وان لم تكن طبيعية لكنها ليست مخالفة لمقتضى طبيعة اخرى لتلك الاجسام لانه ليس مبدؤها امرا غريبا عن الجسم فكانت طبيعية
وثانيهما ان كل قوة فهي انما تحرك بواسطة الميل على ما عرفت فمحرك الحركة الاولى لا يزال يحدث في ذلك الجسم ميلا بعد ميل وذلك
الميل لا يمتنع ان يسمى طبيعة لانه ليس بنفس ولا ارادة ولا امر حصل من خارج ولا يمكنه ان لا يحرك او يحرك الى غير تلك الجهة ولا ايضا
مضاد لمقتضى طبيعة لذلك الجسم فان سميت هذا طبيعة كان لك ان تقول ان الفلك يتحرك بالطبيعة وعلى هذا قال بطليموس ان
المختار اذا طلب الافضل ولزمه لم يكن بينه وبين الطبيعي فرق اقول حركات الافلاك كما اشرنا اليه طبيعية ولها طبايع مجردة
مباشرة للتحريك الاستداري وليست طبايعها مباينة لنفوسها وعقولها وموضع تحقيق الكلام فيها غير هذا الموضع

فصل

في ان المطلوب بالحركة الطبيعية ماذا كل حالة طبيعية يمكن زوالها بالقسر وكونها في وقت للطبيعة بالقوة وفي وقت بالفعل فيمكن
للطبيعة الحركة اليها فعند زوال القاسر يعود الطبيعة الى حالها وكذا عند خروجها من القوة الى الفعل يحصل لها كما لا انها الكرة في
الحركة الاينية اشكال وهو ان الاثقال بعد صعودها اذا عادت الى الاسفل فهل هي طالبة لنفس المركز وكذا الخفاف هل هي طالبة
لسطح الفلك فذلك ممتنع لان الارض لا يمكن لها بكليتها نيل المركز وكذا النار لا يمكن الا لسطحها مماسة مقعر الفلك والمطلوب
الطبيعي لا يجوز ان يكون امرا ممتنعا ولان الماء النازل لو طلب عين المركز لما طفا وكذا الهواء لو طلب المحيط لم ينفصل عن النار ولا
يقال ان الخفيفين طالبان للمحيط لكن النار اغلب واسبق لانه يستلزم انا اذا وضعنا ايدينا على الهواء احسسنا باندفاعه الى فوق
كما اذا احبسناه في انائه تحت الماء ولا يجوز ايضا ان يكون مطلوب كل منهما المكان مطلقا وهو ظاهر ولا بعضا من المطلق اذ لا اختلاف
في نفس الامكنة ولا يجوز ايضا ان يكون المطلوب القرب من الكلية والا لكان الحجر المرسل من راس البئر وجب ان يلصق بشفيره فنقول
لما بطلت هذه الاحتمالات فالحق ان مطلوب الطبيعة هو الحيز لا مطلقا بل مع شرط الترتيب فان الملائم للماء ان يكون حيزه فوق
الارض وتحت الهواء لمناسبة البرودة والانصاف في القوام للارض ومناسبة الرطوبة والميعان للهواء وهكذا قياس احياز البواقي
ولو لم يكن احيازها الطبيعية على هذا الترتيب لفسدت بمجاورة الاضداد فان الجهات نفسها غير مطلوبة الا بحصول هذا المعنى فيها

فالقصد متوجه الى طلب هذه الغاية والهرب عن مقابلاتها والدليل على ما ذكرنا ان المكان قد يكون طبيعيا والترتيب غير طبيعي كالهواء المحصور في اجرة مرفوعة في الهواء حيث انها تنشف الماء من تحتها لشدة هرب الهواء من محيط غريب فينوب الماء عنه متصعدا في مسام الاجرة ولضرورة عدم الخلاء فان قيل هل الحركة بسبب الهرب عن غير الطبيعي او الطلب للطبيعي قلنا يمكن القول بالجمع اذ لا معاندة بينهما ولا يجوز الهرب فقط والا لو قفت الحركة الى اي جهة اتفقت اذ لا اولوية لترجح وذلك باطل قطعا **فصل** في ان مبادي الحركات المختلفة يمكن ان يجتمع في جسم واحد اما الجسم الابداعي فلا يمكن فيه بعد الحركة الذاتية الاجزاء المستديرة الوضعية والكيفية النفسانية اذ يستحيل فيها الاينية والكمية كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف وسائر الاستحالات كالتسخن والتبرد والتلون والتطعم والتروح وغيرها لبراءته عن هذه الكيفيات كما ستعلم فلا يكون مبدء هذه الامور فيه والا لزم التعطيل في الطبيعة وهو محال واما الاجسام الكائنة سيما المركبات فيمكن فيها اجتماع بعض هذه مع بعض والحركات فيها فيجوز ان يوجد في واحد منها مبدأ الحركات المختلفة لكنه لا يجوز ان يجتمع مبدأ حركة مستقيمة ومبدأ حركة مستديرة في جسم واحد والا لكان اذا خرج عن مكانه وفي طبعه مبدأ ما يتحرك على الاستقامة الى المطلوب منصرفا بالاستدارة عنه ايضا بالطبع وهو محال اللهم الا ان يكون الميل المستدير انما يحدث له عند كونه في مكانه الطبيعي لكنه لم يكن غريبا ولا يمكن ايضا اسناد الاستدارة الى النفس اذ النفس عندنا لا تتصرف الا بتوسط الطبيعة ولانه قد ثبت ان التحريك الخارجي مما لا يقبله الجسم الا وله بحسب طبعه ميل ذاتي له لا يقال الميل ان الطبيعة تقتضي الحركة اذا كان الجسم في غير حيزه والسكون اذا كان فيه فكيف يجوز ان يقتضي الميل المستقيم في جسم اذا لم يكن في حيزه والمستدير اذا كان فيه لانا نقول اقتضاء الطبيعة هناك لشيء واحد وهو السكون فيه لكنه قد يتوقف على الحركة وبالجملة افادة السكون فيه يتوقف على الحصول فيه ولا يتوقف على الميل المستدير لان اجزاء المكان متشابهة **فصل** في تحقيق مبدء الحركة القسرية اصح المذاهب فيه ان يكون ذلك هو الطبيعة التي في المقسور بسبب تغيرها الحاصل لها بفعل القاسر واعداده واما الذي دل عليه ظاهر كلام الشيخ من ان المبدء هو الميل المستفاد من المحرك الخارج ففيه ان نفس المدافعة لا يكفي في الحركة القسرية اما التي حصلت من القاسر فغير باقية واما التي تحصل تحدث شيئا فشيئا من الطبيعة فيرجع الى ان المبدأ هي الطبيعة فالطبيعة في اعطاء الميول القسرية الغير الملائمة وهذا كالمرض والحرارة الغريبة التي تفيدها طبيعة المريض لخروجها عن مجريها الاصلي حتى يعود الى حال الصحة فيفيد ما كان ملائما لها وكالشكل المضرس يفيده الطبيعة الارضية لخروجها بالقسر عما اقتضتها من الاستدارة الا انها لا تعود اليها لوجود اليبوسة الطبيعية التي شانها حفظ الشكل مطلقا فلا منافاة كما بين في موضعه ولهذا ذكر الشيخ لولا مصادمات الهواء المخروق حتى يضعف الميل لما عاد الا بعد المرمى الا بعد مماسة سطح الفلك اقول وفي كلامه اشكال وهو ان مصادمات الهواء كيف لا توهن الميل الطبيعي حتى يجلبه الى ان يشتد اخيرا او توهن الميل القسري ويمكن ان يقال ان المصادم مانع الخروج عن الحيز الطبيعي يفعل هذا الفعل والازدياد في الخروج شيئا فشيئا يوجب الازدياد في الوهن حتى يفني القوة بالكلية وتحدث القوة الاصلية لكن لا يتم تحقيق هذا المقام وكشفه الا بالرجوع الى بعض اصولنا المشرقية وهو ان الصورة المقسورة تتحول في جوهرها وذاتها الى صورة غير الصورة التي كانت فالحديدة المذابة مثلا فيها الصورة المتسخنة النارية مجتمعة مع حديديتها والحجر المرمي الى فوق فيه الصورة الموجبة للخفة واجتمعت مع حجريتها وانه يجوز ان يجتمع في وجود واحد صوري كثير من المعاني الذاتية المتفرقة في الموجودات المتباينة وبذلك الاصل يندفع ما قيل القوة المحركة الى فوق صورة النار فلو وجدت في الحجر لكانت عرضا في الجوهر وقد كانت جوهرا والمذاهب الممكنة في علة هذه الحركة اربعة لان هذه العلة اما ان تكون موجودة في المقسور او في الخارج عنه وعلى الاول اما ان تكون باقية الى آخر الحركة ام لا فان لم تكن باقية فهو القول بالتوليد اي كل حركة تولد حركة اخرى وان كانت باقية فهو الذي يرى ان القاسر افاد الجسم قوة بها يتحرك واما القسم الثاني من التقسيم الاول فالعلة لا محالة جسم فاما على سبيل الجذب او على سبيل الدفع الاول قول من يقول الهواء المتقدم ينعطف الى الخلف فيدفع المرمي بقوة والثاني قول من يقول القاسر يدفع الهواء والمرمي جميعا لكن الهواء الطف فيندفع اسرع فيجذب معه الجسم الموضوع فيه والمذهبان الاخيران باطلان لان الجذب والدفع ان لم يكونا باقيين الى اخر الحركة احتيجت الحركة الى علة غيرهما والكلام عائد فيهما وان بقيا فالكلام في احتياجهما الى العلة واما مذهب التوليد فهو ايضا باطل اذ يلزم وجود المعلول عند عدم علته وثابت العلة عند فقدانها ولما بطلت هذه المذاهب السخيفة بقي الواحد حقا لكن يحتاج تحقيقه الى النظر العميق اما اقسام الحركات القسرية فقد تكون في الاين اما خارجا عن الطبع بالكلية كالحجر المرمي الى فوق او لا بالكلية كجر الحجر على وجه الارض واما الحمل فهو بالعرضية اشبه واما

كالطبيعة في اعطاء الميول الطبيعة الملائمة

واما الوضعي فالتدوير القسري مركب من جذب ودفع وقد يكون بسبب تعارض الحركتين كما في السلسلة الذائبة فرض من تصعيد الجزء المستنير بالاعلاء وهبوطه بعد علوه بطبعه مشتدا عند مقابلة المستقر لانه اذا احدث هذا الميل قاوم مقتضى التسخين ومال الى اسفل ونحو مستقر العارض له من التصعيد مثل ما عرض فحدثت حركة مستديرة لا على المستقر بل ما بين العلو والمستقر واما الدحرجة فربما حدثت عن سببين خارجين وربما كانت عن ميل طبيعي مع دفع او جذب كالكرة تدحرجت عن فوق الجبل واما الكمية ففي الزيادة مثل الاورام وكالتخلخل في ماء القارورة اذا مصت مصا شديدا وفي النقصان كالذبول الذي بالمرض لا الكائن بالشيخوخة فانه بالقياس الى طبيعة الكل حركة طبيعية وبالقياس الى طبيعة البدن الجزئي قسرية واما الكيفية ففي الحيوان مثل الماء اذا تسخن وفي الحال والملكة كالامراض وفي سائر النفسانيات كازدياد الكفر والجهالات واشتداد البخل واكتساب سائر الرذائل على التدريج فانها خارجة عن مقتضى طباع الفطرة الانسانية واما الاكوان فلما كانت عندنا بالحركة الجوهرية فهي قد تكون طبيعية وقد تكون قسرية فالطبيعية منها كحصول الجنين من النطفة والنبات من البذر واما القسرية فكاحداث النار بالقدح وكافعال اهل الاكسير من جعل النحاس ذهبا والقلعي فضة والفساد ايضا قد يكون طبيعيا كموت الهرم من الحيوان وجفاف الاشجار لمرور الازمنة وقد يكون قسريا كالموت بالقتل او السم او غيره وكقطع الشجر **فصل** في ان كل جسم لا بد وان يكون فيه مبدء ميل مستقيم او مستدير كل جسم بما هو جسم من شانه ان يتحرك من مكان الى مكان او من وضع الى وضع وذلك لانه لا يخلو اما ان يكون فيه مبدء لتلك الحركة فذاك وان لم يكن فيه المبدأ فقبوله للحركة من مبدء خارج يجب ان يكون اسهل لان كل جسم يكون ميله الى جانب اشد فتحريكه عن ذلك الجانب اصعب ضرورة ان الشيء مع العائق لا يكون كنفسه لا مع العائق فلو قدرنا جسما لا يكون فيه مبدء ميل اصلا فقبوله للميل الخارج لا بد ان يكون في نهاية السهولة فيلزم مما ذكرنا ان يستحيل وجود جسم لا مبدأ ميل فيه لما عرف والا لوجب ان يتحرك من مكان الى مكان دفعة واحدة واللازم ضروري البطلان وهو وجود حركة لا زمان لها فالملزوم كذلك وقد علم بيان الملازمة فهذا القدر من البيان يكفي للمستبصر الناظر وان لم يكف لمغاوير الباحث المناظر فنزيدك ايضاحا فنقول ان كل قوة جسمانية فانها تتصف بالزيادة والنقصان والتناهي واللاتناهي لا لذاتها بل لاجل ما يتعلق به من عدد او مقدار او زمان ولا بد من تناهيها بحسب العدة والمدة والشدة بان يكون عدد آثارها وحركاتها متناهيا وكذا زمانها في جانبي الازدياد والانتقاص وذلك لان زمان الحركة مقدار يمكن فرض فيه التناهي واللاتناهي لان ذلك من خواص الكم فالزمان يمكن فيه فرضهما اما في جانب الازدياد وهو الاختلاف في المدة او العدة او في جانب الانتقاص وهو الاختلاف بحسب الشدة وتوضيحه ان الشيء الذي تعلق به شيء ذو مقدار او عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان او اعمال متوالية لها عدد ففرض النهاية واللانهاية قد يكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذي بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه او مع فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث تعينه وحده وكثرته وبهذه الاعتبارات يصير القوى اصنافا ثلاثة الاول قوى يفرض صدور عمل واحد منها في ازمنة مختلفة كرماة يقطع سهامهم مسافات محدودة في ازمنة مختلفة ولا محالة يكون التي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية في الشدة لا في زمان والثاني قوى يفرض صدور عمل ما عنها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة تختلف ازمنة حركات سهامهم في الهواء ولا محالة يكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه والثالث قوى يفرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة يختلف عدد رميهم ولا محالة يكون التي يصدر عنها عدد اكثر اقوى من التي يصدر عنها عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف الاول بالشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدة ولما كان امتناع اللاتناهي بحسب الشدة وهو ان يقع الاثر في الزمان الذي هو في غاية القصر بل في الآن ظاهرا ضرورة امتناع ان يقع الحركة الا في زمان قابل للانقسام فلا شك ان التاثير القسري يختلف باختلاف القابل المقسور بمعنى انه كلما كان اكبر كان تحريك القاسر له اضعف لكون ممانعته ومعاوقته اكثر واقوى لانه انما يعاوق بحسب ما في طبيعته وهي في الجسم الكبير اقوى وفي الجسم الصغير اضعف فاذا تقرر هذا فنقول لا بد لكل حركة من امور ثلاثة متناسبة زمان ومسافة ومرتبة من السرعة والبطؤ وكل حركتين اتفقتا في امرين من هذه الا فلا بد من اتفاقهما في الامر الثالث ايضا وكل متفقتين في واحد منها فلو اختلفتا في احد الباقيين على نسبة فلا بد من اختلافهما في الآخر منهما على تلك النسبة فاذا فرضنا جسما عديم الميل وحركه القاسر بقوة معينة في مسافة معينة فلا بد لحركته من زمان معين اذ المطلق لا وجود له الا في معين واذا فرضنا جسما آخر له ميل طبيعي حركه القاسر بتلك القوة في مثل تلك المسافة فلا بد وان يكون زمان

حركة اكثر من زمان حركة عديم الميل والا لكانت الحركة مع العائق كهي لا معه واذا فرضنا جسما ثالثا حركة القاسر بتلك القوة ولم ميل طبيعي نسبته قوته الى قوة ذى الميل الاول كنسبة زمان حركة عديم الميل الى زمان حركة ذى الميل الاول وفرضنا زمان عديم الميل عشر زمان ذى الميل الاول فمع حفظ النسب يلزم ان لا يتساوى زمان عديم الميل وزمان ذى الميل الثانى فيلزم ان لا يكون للميل الثانى اثر ويكون وجوده كعدمه هذا خلف بالضرورة **شكوك وازالات** قد اوردت في هذا المقام شبه منها عدم التسليم لامكان ذى ميل يكون نسبة ميله الى ميل ذى الميل الاول كنسبة الزمانين او المسافتين لاحتمال انتهاء الضعف الى ما لا اضعف منه ومنها عدم تسليم كونه معاوقا للميل القسري وان فرض وجوده على النسبة المذكورة مستندا بجواز توقف المعاوقة على قدر من القوة بحيث لا يبقيها الى ما دونها ومنها ان نسبة الزمانين مقدارية ونسبة المعاوقين عددية فلا يلزم الانطباق اذ ربما كانت الاولى صمية والجواب عن الكل بان مراتب الشدة والضعف في القوى والكيفيات كمراتب الزيادة والنقصان لا تقف في شيء من الجانبين عند حد لا يمكن لها التجاوز بحسب الذات وكان الاجسام لا تنتهي في الانقسام الى حد لا يحتمل القسمة ولا في الازدياد الى ما لا يحتمل الزيادة عليه الا لمانع خارج عن الجسمية فكذلك الميول والاعتمادات في نقصها وازديادها فالميل وان بلغ غاية الضعف فلوجوده اثر في المعاوقة اذ الوجود مبدأ الاثر لا محالة غايته ما في الباب ان يكون معاوقة خفيفة غير محسوسة وان حال ما يتعلق بالمقدار كحال المقدار فيما يعرض له لذاته من قبول المساوات والمفاوتة والعادية والمعدودية والتشارك والصم وغير ذلك والفرق بينهما بان تلك الاحوال له بالذات ولما يتعلق به بالعرض واقوى ما ذكروه من الشبه ههنا ان الحركة اما ان يمكن وجودها بدون المعاوقة في زمان او لا يمكن فان امكن وكان بعض من زمان الحركة في ذى المعاوق لا القوى بازاء اصل الحركة والباقي بازاء معاوقته فلم لا يجوز ان يزيد زمان حركة ذى المعاوق الضعيف على زمان حركة عديم المعاوق بما يقتضيه نسبة المعاوقين وان لم يمكن بطل الاستدلال لابتنائه على فرض امور يكون بعضها محالا فلعل منشا الخلف ذلك المحال لا خلو الجسم عن المعاوق اقول يمكن في الجواب اختيار الشق الاخير ولا يلزم منه بطلان الاستدلال وذلك لان حاصل البرهان ان وقوع الحركة من عديم المعاوق في زمان محال اذ لو امكن لم يلزم من فرض وقوعه مع الامور الممكنة التي هي حركتا الجسمين الاخيرين على النهج المذكور امر محال هو تساوى زماني حركة ذى المعاوق وحركة عديم المعاوق لكنه لزم فيكون وقوعها في زمان محالا لكن كل حركة فهي لا محالة في زمان فوقوعها الا في زمان ايضا محال ومن هذا يلزم ان حركة عديم المعاوق مطلقا محال وهو المطلوب ويمكن ايضا اختيار الشق الاول فان الاعتراف بكون الحركة مقتضية على تقدير وقوع محال لا ينافي الجزم بكونها مقتضية له في الواقع فالجزم حاصل بذلك وحينئذ ان يستدل هكذا لو وقعت حركة من الجسم العديم الميل لكانت في زمان لا محالة والا يلزم تخلف الملزوم عن اللازم ولو كانت فيه لزم تساوى عديم المعاوق وذى المعاوق والتالي محال فلم يكن في زمان وهو ايضا محال لوقوع الحركة من الجسم العديم الميل مطلقا محال وذلك الاعتراض مما اورده جماعة من المتاخرين منهم الشيخ ابو البركات وتبعه الامام الرازي بوجه اخر وهو ان الحركة بنفسها تستدعى زمانا وبسبب المعاوقة زمانا آخر فنسبتهما واحدة المعاوقة وتختص باحدهما فاذن بينها فاذن زمان نفس الحركة غير مختلفة في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضمام ذلك اليه فلا يلزم على ذلك التخلف المذكور وتقرير الجواب بحيث يندفع اكثر ايرادات المتاخرين عنه هو ان قول المعترض ان الحركة بنفسها تستدعى زمانا ان عنى به انها لا مع حد من السرعة والبطء تستدعى زمانا فهو ظاهر البطلان لان الحركة لا تنفك عنهما وما لا ينفك عن شيء لا يتصور اقتضاؤها امرا بدون ذلك الشيء وان لم يكن ذلك الشيء دخيلا في الاقتضاء وان عنى به انها مع قطع النظر عن حد من السرعة والبطء تقتضي قدرا من الزمان فهو ايضا فاسد لان نسبة الحركة الى حدود السرعة والبطء كنسبة الجنس الى الانواع التي لا يمكن وجوده بدون شيء منها واعلم ان المحقق في شرحه للاشارات مهد للجواب عنه مقدمة هي ان الحركة ان كانت نفسانية فللنفس ان تحدد حالها من السرعة والبطء المتخيلين للنفس بحسب الملائمة ويبعث عنها الميل الموجب لها ومن الميل يحصل الحركة السريعة والبطيئة واما غير النفسانية التي مبدؤها الطبيعة او القسر فيحتاج الى ما يحدد حالها لان تلك اذ لا شعور لها بالملائمة وغيرها فهي بحسب ذاتها تكاد ان تحصل في غير زمان لو امكن واذا لم يمكن ذلك فاحتاجت الى ما يحدد ميلا يقتضيها وما لا يتحدد بها ولا يتصور ذلك الا عند تعاوق بين المحرك وغيره فيما يصدر عنهما وذلك لان الطبيعة لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت والقاسر اذا فرض على انه ما يمكن ان يكون لا يقع بسببه تفاوت والميل في ذاته مختلف فالتفاوت الذي بسببه يتعين الميل وما يتبعه من السرعة والبطء يكون بشيء آخر يسمى بالمعاوق اما خارج عن المتحرك كاختلاف قوام ما فيه الحركة كالهواء والماء بالرقة

الغلظ

والغلظ او غير خارج فهو لا يمكن في الحركة الطبيعية لان ذات الشيء لا يمكن ان يقتضي شيئا ويقتضي ما يعوقه عن ذلك الاقتضاء بل هو الذي يعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس اللتان هما مبدأ الميل الطبيعي فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعني الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة والبطء ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدلت الحكماء باحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي وهو امتناع ثبوت الخلاء وتارة على وجوب معاوق داخلي فاثبتوا مبدأ ميل طبيعي في الاجسام التي يجوز ان يتحرك قسرا وبعد تمهيد المقدمة اجاب عن الاعتراض المذكور بوجهين احدهما انه لا يمكن ان يقال ان الحركة بنفسها تستدعى شيئا من الزمان وبسبب السرعة والبطء شيئا اخر لانا بينا ان الحركة يمتنع ان توجد الا على حد ما منهما فهي مفردة غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعى شيئا اصلا وثانيهما ان الحركة بنفسها لا يستدعى زمانا لانها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطء كانت بحيث اذا فرض وقوع اخرى في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت لا محالة اسرع او ابطأ من المفروضة وكانت مع حد من السرعة والبطء حين فرضناها لا مع حد منهما هف واعترض بعض اللاحقين عليه بانه خص الدليل باحدى الحركتين الطبيعية والقسرية واكثر مقدماته في محل المنع وادعى ان الحركة بدون احدى المعاوقين لا وجود لها ولم يتنبه انه مبنى الدليل وبابطاله ينهدم بنيانه واما الممنوع فهي ان قوله وكذا القاسر لا تفاوت فيه ان اراد ان القاسر في الحركات الثلث المفروضة في الدليل المذكور لا تفاوت فيه فلو كان المحدد هو القاسر لزم ان لا يتفاوت الحركة من جهة القاسر سرعة وبطأ في تلك الصور الثلث فذلك هو مطلوب المعترض فانه يدعى ان الحركة القسرية مع قطع النظر عن المعاوق تقتضي قدرا من الزمان وحدا من السرعة والبطء وهو محفوظ في الصور الثلث لا يتفاوت ثم يزيد ذلك الزمان بسبب المعاوق ويتفاوت بحسب تفاوته وان اراد ان القاسر لا يتفاوت في سائر الحركات القسرية ايضا فلو كان هو المحدد لزم ان لا يكون في الحركات القسرية تفاوت اسراعا وابطاء فذلك ظاهر البطلان وكذا الكلام في قوله وكذا القابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده ثم قوله فلا بد من امر يعاوق المحرك في تاثيره ايضا ممنوع فان ذلك الامر الاخر لا يلزم ان يكون معاوقا بل نقول ذلك الامر الاخر هو الميل قال في شرح الاشارات ان الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطء وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما يختلفان بالاضافة فما هو سرعة بالقياس الى شيء هو بعينه بطء بالقياس الى آخر ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدأ الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة وكان صدور حركة معينة منها ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضت اولا امرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذى الطبيعة في الكم اعني الكبر والصغر والكيف اعني التكاثف والتخلخل والوضع اعني اندماج الاجزاء وانتفاشها او غير ذلك وهو الميل وهذا الكلام صريح في ان ما يحدد حال الحركة من السرعة والبطء هو الميل وان سلمنا ان ذلك الامر الاخر يجب ان يكون معاوقا للمحرك في تاثيره فلا نسلم ان ذلك الامر هو المعاوق الداخلي او قوام ما في المسافة من الاجسام لم لا يجوز ان يكون امرا آخر غيرهما كالقوة الجاذبة للمقناطيس مثلا فانه لو اخذنا بيدنا قطعة من المقناطيس مع قطعة من الحديد ثم ارسلناه فانه يتحرك بالطبع الى اسفل ويعاوقه في الحركة قوة المقناطيس ولو سلم فلا نسلم ان غير الخارج لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية قوله لان ذات الشيء لا تقتضي ما يعاوقه عنه قلنا غير لازم وانما يلزم لو لم يتعدد غير الخارج كالطبيعة والنفس فاحدهما يقتضي الحركة والاخر يعوقه عنها كالطير اذا سقط عن مكانه بثقله وهو يطير اليه فلا يتم الاستدلال بالحركة الطبيعية على امتناع الخلاء سلمنا ذلك لكن احد المعاوقين كاف في التحديد فلا يتم الاستدلال بالحركة القسرية على امتناع عدم المعاوق الخارجي اعني الخلاء لان المعاوق الداخل كاف في التحديد لكن هذا المنع في التحقيق منع لقوله وكذا القابل آه وقد مر آنفا وكذا لا يصح الاستدلال بالحركة القسرية على وجود المعاوق الداخل اعني مبدأ الميل الطبيعي لان المعاوق الخارجي اعني القوام المذكور كاف في تحديد حال الحركة وظاهر ان الاستدلال على هذا المطلوب لا يمكن بالحركة الطبيعية فظهر بطلان قوله ولذلك استدلت الحكماء باحوال هاتين الحركتين الى آخره اقول جميع اعتراضاته مدفوعة اما انه ادعى ان الحركة بدون المعاوق لا وجود لها ولم يتنبه انه مبنى الدليل فقد مر دفعه واما انه خص الدليل باحدى الحركتين الطبيعية والقسرية فلا ضير فيه لانه قد بين ان محدد النفسانية هي النفس بحسب ما يتخيله بقوتها الخيالية من حدود الاسراع والابطاء واما ما اورده المعترض على قوله وكذا القاسر لا تفاوت فيه فكان منشأه سوء الفهم للمرام والغفلة عن سوق كلامه فان الغرض ان الحركة لما كانت امرا ذا مراتب في السرعة والبطء لا بد وان يكون سببها القريب امرا ذا تفاوت في ذاته حتى يكون كل حد منه يقتضي حدا معينا منها والقاسر في ذاته لا تفاوت فيه فليس هو المحدد للحركة فهو من قبيل قوله لان الطبيعة لا يتصور فيها

من حيث ذاتها تفاوت فان المشهور عندهم من مذهب الحكماء ان الجوهر لا يكون فيه الاشد والاضعف واما عندنا فالطبيعة ذات تجدد وتفاوت في ذاتها وجميع الاختلافات راجعة اليها بالاخرة كما يطول شرحه ولنا مسالك اخرى في اكثر هذه المطالب كما يظهر لمعات منه لمن وفق له وكذا المراد من قوله وكذا القابل لا تفاوت فيه لا الذي فيه المغرض واما ايراده بقوله بل نقول ذلك الامر هو الميل الى قوله ولئن سلمنا فندفعه بان وجود حد من الميل وانضمامه الى الطبيعة او القاسر لا يكفي في تحديد مرتبة معينة من الحركة اذ يتصور مع قوة واحدة ميل له درجات متفاوتة الحركة في السرعة والبطؤ لا يقف عند حد فان الحجر الواحد ذا قوة واحدة يمكن اختلاف حركته باختلاف قوام المسافة رقة وغلظة فكلما كانت مسافة حركته اغلظ كانت حركته ابطأ وكلما كانت ارق كانت اسرع حتى اذا فرضت مسافة لا قوام لها كالخلاء كان اللازم لما نفرض فيها من الحركة ان لا زمان لها كما مر فوجب ان يكون للمسافة قوام فبطل الخلاء واما قوله لم لا يجوز ان يكون امر آخر غير احد المعاون محددا كالقوة المقناطيسية فندفع بانا نفرض جسما متحركا لا يوجد معه شيء مما ذكره من الامور الخارجة الا ما يكون من لوازم الحركة واما قوله فلا نم ان غير الخارج لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية الى قوله سلمنا ذلك فندفع بان هذه الدعوى برهانية والذي ذكر في بيانه من ان الشيء لا يقتضي شيئا ويقتضي ما يعاوقه لا يقبل المنع واما النقض الاجمالي بحال الطير وسقوطه عن مكانه بطبعه وطيرانه بنفسه فظاهر الدفع بان النفس ايضا من الامور الخارجة عن هذه الطبايع العنصرية فحالها الى طبيعة البدن كحال القوة المقناطيسية وقد مر ان الطبيعة يمكن تجريدها عن مثل هذه الزوايد واما قوله سلمنا ذلك لكن احد المعاوقين كاف فعلم دفعه بما مر واما قوله وكذا الابيح الاستدلال بالحركة القسرية الى اخره فندفع بان القاسر يؤدي قسره لغيره في الحركة الى الطبيعة فان القاسر لا محالة قوة جسمانية ذات وضع لا تفعل الا بجذب او دفع مكانيين او بافادة قوة مسخنة او مبردة او غيرهما بالاعداد ولا ينفعل الجسم المتحرك عن شيء منها الا بعد ان يكون ذا طبيعة فان المادة لا تصير قابلا لهذه الامور في ذاتها ما لم يكن لها جوهر معين وتحصل باحدى الصور النوعية كما سيجيء في مباحث الصور النوعية **تتمة** واعلم انك قد سمعت مرارا ان المباشر القريب لكل حركة سواء كانت نفسانية او قسرية او طبيعية هي الطبيعة لا محالة فلا يحتاج هذا المطلب الى اثبات المعاوق الداخل في الحركات القسرية الى زيادة خوض وايضا ان الحكماء اثبتوا بالبراهين ان لكل جسم جوهرا صوريا هو محصل جسميته ومكمل مادته ومبدأ آثاره ومطابق مفهوم فصله لكنهم ارادوا ههنا ان يثبتوا وجود ذلك الجوهر من حيث كونه مبدأ للحركات والميول نفويا او تحديدا اذ بذلك يسمى صورة باعتبار اخر وقوة باعتبار وكمالا باعتبار

فصل في ان القوة المحركة الجسمانية متناهية التحريك قد مر ان القوى لا تتصف بالتناهي وعدمه الا بحسب تعلقها بالمقادير والاعداد التي هي فيها او عليها اما الاول فلو كانت الاجسام غير متناهية المقدار والعدد كانت القوى التي فيها كذلك بسببها على المعنى الذي به ينقسم الحال بانقسام محله واما الثاني فهو ان المقوى عليه بازاء القوة فلو كان غير متناه كانت القوة غير متناهية وقد عرفت ان ذلك انما يعقل في احد امور ثلاثة الشدة والعدة والمدة وعرفت الفرق بين المعاني الثلاثة فنقول اما انه يمتنع وجود قوة جسمانية غير متناهية في الشدة فلان تلك الحركة اما ان يقع في زمان او لا في زمان والاول يمتنع والا لامكن ان يوجد حركة في زمان اقل منه لان كل زمان منقسم فلا يكون تلك الحركة غير متناهية في الشدة والثاني ايضا ممتنع لان الحركة عبارة عن قطع المسافة وكل مسافة منقسمة فقطع بعضها قبل قطع كلها ولاجل هذا يظهر ان مباشر التحريك لا يمكن ان يكون قوة مجردة ايضا اذ كانت غير متناهية في الشدة واما انه يمتنع وجود قوة غير متناهية بحسب العدة والمدة فلانها اما ان تكون طبيعية او قسرية فان كانت طبيعية وجب ان يكون قبول الجسم الاعظم للتحريك عنها كقبول الاصغر اذ لو اختلفا لم يكن ذلك الاختلاف بالجسمية لاشتراكها للكل ولا بامر طبيعي لانه لو كان المانع عن الحركة طبيعيا لم يكن الحركة طبيعية هف ولا بامر قسري لان المفروض عدمه لكن عدم اختلاف العظيم والصغير في قبول الحركة عن القوة المحركة مع ان الجسمان لو اختلفا ح لم يكن ذلك الاختلاف لاجل جوهر القوة بل لاجل مقدارها فتكون في الاكبر اكبر مما في الاصغر الذي هو جزء فهي في الاكبر موجودة وزيادة وان كانت قسرية فانها تختلف تحريكها العظيم والصغير لا لاختلاف المحرك بل لاختلاف حال المتحرك فان المعاوق في العظيم اعظم منه في الصغير فاذا تقررت هذه القاعدة فنقول يستحيل وجود قوة جسمانية طبيعية تحرك جسمها تحريكا غير متناه لان كل قوة جسمانية فالتي منها في كل الجسم اعظم من التي في جزء الجسم فاذا فرضنا محركا جسميهما من مبدأ مفروض حركتين بغير نهاية لزم ان يكون فعل الجزء مثل فعل الكل وهو ممتنع وان حرك الاصغر تحريكا متناهيا كانت الزيادة على حركته على نسبة متناهية هي نسبة مقدار الجزء الى مقدار الكل فكان كل القوة متناهية وهو المطلوب وهكذا الكلام في تحريك القوة القسرية واعترضوا عليه من وجوه الاول ان هذا مبني على ان كل حال منقسم بانقسام محله وهو منقوض بالوحدة والوجود والنقطة والاضافات اقول اما الوحدة والوجود فلست من طريقتنا انهما شيء واحد وهما في كل شيء بحسبه بل هما نفس ذلك الشيء بالذات وهما من العوارض التحليلية الذهنية في ظرف الذهن فوجود الجسم كالجسم منقسم ووحدته عين اتصاله كما سبق واما النقطة والاضافة فليست كل منهما حالة واحدة في ذات المنقسم بما هو منقسم بل مع انقسامه حيثية اخرى كالتناهي للنقطة ومثل ذلك في الاضافة ولو فرضت اضافة عارضة لنفس المنقسم بما هو منقسم كانت ايضا منقسمة بانقسامه كالمساواة مثلا والمحاذاة ونحوهما الثاني ان كون الجزء للقوة مؤثرا في شيء من اثر الكل منقوض بان عشرة من المحركين اذا اقلوا حجرا ونقلوه مسافة ما في زمان فلا يلزم ان يكون الواحد منهم يقدر على نقله عشر تلك المسافة او تلك المسافة في عشرة اضعاف الزمان بل قد لا يحركه اصلا فيجوز ان لا يكون لقوة الجزء نسبة في التاثير وان فرض ان لها نسبة في الوجود فجزء النار الصغير لا يحرق جزء الحجر اقول في جوابه انه لا معنى لكون جزء القوة موجودة ولا تاثير لها اللهم الا لمانع خارجي لان كون القوة مؤثرة هو من لوازمها الذاتية وكلامنا في جزء يبقى على طبيعة الكل من غير عروض حالة فربما كان حال الجزء عند الانفصال عن الكل غير حاله عند الاتصال فان لم يتغير كان كل واحد من الاجزاء فعله ولو عند الانفراد جزء الفعل الكل اذ لو لم يكن كذلك فهي عند الاجتماع اما ان لا يتغير حالها عما كانت فوجب ان لا يكون ذلك المجموع قوة على الفعل وان تغيرت حالها عما كانت فلا بد هناك من امر اخر حاصل لها عند الاجتماع فلا يكون هي اجزاء الصورة القوة بل اجزاء المادة القوة والقوة هي الامر الحاصل عند الاجتماع واما مثال العشرة المشتغلين بحمل ثقيل فالتوزيع يقتضي ان يحمل كل واحد منهم جزء من الثقيل عند الاجتماع واما عند الانفراد فربما لم يبق واحد منهم على الصفة التي له عند الجزء وكلما في اجزاء القوة لا في اجزاء مادتها ولا المادة القابلة على صفتها ومع ذلك فللواحد تاثير في ذلك القابل لو فرض بقاؤه حتى يضم اليه اثر القوة الثانية وهكذا الثالثة والرابعة الى ان يضم آثارها بعضها مع بعض فاذا انضم اثر العاشرة الى الآثار التسعة لوقع الحمل والنقل لذلك الثقيل كما وقع اولا بجملة العشرة بلا تفاوت لكن في النفرد حصول اسباب زوال الاثر وغلبة اضداد لوجود الفعل فلا يبقى انفعال المادة بحالها كمثال النار القليلة في عدم تاثيرها على نسبة تاثير العظيمة فانها لا تحرق لاستيلاء الضد عليها ولولا هذه الموانع لكانت مؤثرة على نسبتها ولا يمكن القدح في البرهان الكلي بمثل هذه الامور الجزئية التي قد لا يقع الاطلاع على خصوصيات احوال الفاعل والقابل فيها الثالث ان الحكماء اتفقوا على ان ما لا وجود له لا يمكن الحكم عليه بالزيادة والنقصان وعلى هذا عولوا في حل شبهة من اثبت للزمان بداية زمانية فكيف حكموا ههنا الا ان الامور التي يقوى عليها تلك القوى بالزيادة والنقصان وهي غير موجودة وسبيلها سبيل الاعداد التي لم يوجد اقول في الجواب ان المقوى عليها وان لم يوجد بالفعل وعلى التفصيل لكنها موجودة بالقوة وعلى الاجمال فان نسبة وجود الاشياء الى مبدأها الفاعلي نسبة قوية اكيدة ليست كنسبتها الى قابلها او الى ذوات مهياتها وهذه النسبة اشد واكد فان جزء القوة يستحق من ذاته ان يكون له قوة على امر وكل القوة كذلك فالحكم بان ما يستحقه الجزء انقص مما يستحقه الكل ليس حكما في الحقيقة على معدوم فالاستحقاق موجود ان لها وان لم يوجد مستحقاهما فكون القوة قوة على فعل امر حاصل لها بالفعل سواء وجد المقوى عليه او لم يوجد بل وجوده في القوة ضرب من الوجود ووجوده بعد القوة ضرب آخر وكلاهما يصح الحكم عليه كما يحكم على الكاتب بانه يكتب كذا ونحن انما فرضنا كون القوة غير متناهية او متناهية لا حال حصول المستحق والمقوى عليه بل حال حصول القوة واستحقاقها وحكمنا بان استحقاق الجزء جزء لاستحقاق الكل ومن ههنا يلزم ان يكون استحقاق الكل متناهيا فاذا وجب تناهي استحقاق الكل لزم من وجوب تناهيه وجوب تناهي المقوى عليه سواء كان موجودا بالفعل او بالقوة الرابع ان الارض لو بقيت دائمة في حيزها ولم يعرض لها عارض لكان يوجد عن قوتها فعل دائم وهو السكون الدائم اقول الحق في جوابه انه يمتنع بقاء جسم طبيعي واحد بالعدد في مقامه وحالته ابدا فهذا ايضا مما يجزم العقل لاجله في الحكم بعدم بقاء شيء من الاجسام دائما سواء كان بحسب استقلال نفسه او باضافة المبادي اذا امد عليه لما مر من ان كل ما يلحق الشيء لا يلحقه الا بواسطة وجود ذاته فلذا امتنع كون قوة ذات تاثير غير متناه ابتداء امتنع كونها كذلك توسطا والذي اجاب به الشيخ في المباحثات عن ذلك من ان السكون عدم وليس مما لا ينقسم بالزمان وذلك الزمان قد وجد عن قوة اخرى هي فاعلة للحركة فلعله يصلح عن قوة الارض بالسكون فعل والا لو صدر فعل كان كونه غير متناه لا عن تلك القوة بل بسبب قوة اخرى تفعل الزمان الغير المتناهي الذي به يكون السكون غير متناه فللقائل ان يقول هب ان السكون عدمي لكن حصول الارض في حيزه من مقولة الاين وهو عرض من الاعراض وكذا لونها وشكلها وثقلها وقدرها ومادتها وساير صفاتها التي بعضها من باب الكيف وبعضها من باب الكم

وبعضها من باب الجوهر كجسميتها اذ الكل معلولة للطبيعة الارضية بوجه ومستفادة عنها بالمعنى الذي اشرنا اليه من قبل الخامس
المعارضة بدورات الافلاك فانها مختلفة بالزيادة والنقصان وهي غير متناهية فان القوة المحركة لكرة القمر قوية على دورات اكثر مما
يقوى عليه القوة المحركة لكرة زحل فيجب من ذلك تناهي القوتين المحركتين لهما فيجب تناهي الحركتين وان لم يلزم من ذلك تناهي الحركات فكذا
لا يلزم من اختلاف فعل كل القوة وجزئها والجواب ان اختلاف القوتين لكرة القمر ولكرة زحل بالمهية والنوع لا بالجزئية والكلية فذلك
خارج عن مبحثنا فانا بينا ان جزء القوة استحقاقه واستيجابه يجب ان يكون جزء استحقاق الكل واستيجابه فلا بد من تناهي الاستحقاقين
اذ لا اختلاف فيهما الا بالمقدار واما محركات الافلاك فهي قوى متخالفة الحقائق وحركاتها ايضا متخالفة الحقائق فلا يجب ان يكون
نقل بعضها جزء من فعل الآخر ولا انقص ولا ازيد بحسب الكمية وهذا كما ان الخط المستقيم والدائرة لا نسبة مقدارية او عددية بينهما وقد
ان الكلام ليس مبناه على تفاوت مستحق الكل ومستحق الجزء بل على تفاوت استحقاقيهما فليس لاحد ان يقول دورات القمر اكثر من دورات
زحل لما بينا ان المعدوم لا يمكن حكم عليه بالزيادة والنقصان فلا يمكن ان يقوى قوة بعض الافلاك على الفعل اكثر من قوة الاخرى الذي هي
منها جزء لغيره السادس المعارضة بالنفوس الفلكية فانها قوى جسمانية وهي تفعل افعالا غير متناهية من الارادات والتحريكات وقد
يدفع هذا الاشكال بان محرك الفلك عقلية ضعيف لان القوة العقلية اذا حركت فاما ان تفيد الحركة فقط او تفيد قوة بها
الحركة فان افاد القوة المحركة وهي جسمانية فالقوة الفاعلية للافاعيل الغير المتناهية جسمانية وان كانت القوة العقلية مفيدة للحركة
لم يكن القوة الجسمانية مبدء لتلك الحركة فلا يكون الحركة حركة لما ان الفاعل القريب للحركة لا بد له من تغير حال وسنوح امر والمفارق لا يكون
كذلك وايضا الاجسام متشاركة في الجسمية ولا يقبل بعض منها الآثار المفارق الا بقوة جسمانية فيه فالمحرك لا محالة قوة جسمانية واجيب بان
المؤثر في وجود تلك الحركات انما هو جوهر المفارق ولكن بواسطة تلك النفوس والبرهان انما قام على المؤثر لا على الواسطة اقول هذا
الجواب غير سديد لانه اذا جاز بقاء قوة جسمانية مدة غير متناهية وكونها واسطة في صدور افعال غير متناهية عن المفارق فقد لزم
جواز كون القوة الجسمانية مبدء لافاعيل غير متناهية فان الواسطة اما بمعنى الواسطة في الثبوت او الواسطة في العروض فعلى كل من
التقديرين يلزم اتصاف الواسطة بصدور الافعال الغير المتناهية قال الامام الرازي قول من قال بان القوة الجسمانية غير مؤثرة
بل معدة نقول له ان كنتم تعنون بقولكم ان القوى الجسمانية لا تفعل افعالا غير متناهية انها لا تكون مؤثرة في افعال غير متناهية
فهذا لا يصح لانكم لما بينتم في باب اجزاء القوة الجسمانية يستحيل ان تكون مؤثرة في الايجاد فبعد ذلك لا يحتاجون الى بيان انها لا تؤثر
في افعال غير متناهية لان هذا قد دخل في الاول هذا بل يوهم خلاف ذلك القول اذ يوهم انكم تجوزون كونها مؤثرة في افعال متناهية
مع انكم لا تقولون بذلك وان عنيتم بان القوة الجسمانية لا تتوسط بين العقل المفارق وبين الآثار الغير المتناهية فذلك قد بطل في
النفس الفلكية فاما انكم جوزتم هيهنا ما سلبتم من كونها متوسطة في مدة غير متناهية فناقضتم انفسكم في سلب شيء تارة وتجويزه اخرى
اقول قد اجاد واصاب في هذا البحث ولا مدفع له الا بالرجوع الى تحقيقنا في تجدد وجود القوى الجسمانية فان النفس من جهة كونها
متعلقة بالجسم حكمها حكم الطبيعة في تجددها ودثورها ومن جهة كونها عاقلة ومعقولة حكمها حكم العقل الفعال وذلك بعد
صيرورتها عقلا بالفعل وخروجها عن القوة الاستعدادية بالكلية والتحقيق ان جميع الطبايع متجددة الوجود والهوية ولها ايضا
حركة نحو الباري جل ذكره حركة معنوية وتوجها غريزيا اليه لانه الوجهة الكبرى فاذا بلغت الى مقام العقل اتصلت بعالم الالهية
وسكنت اذ فنيت عن ذاتها وبقيت ببقاء الله فالاجسام والجسمانيات كلها طبايع كانت او نفوسا فانها متجددة حادثة داثرة
وما سواها باقية ببقاء الله الواحد القهار وسيتلى عليك ذلك من ذي قبل ان شاء الله السابع هو ان القوة اما ان تنتهي الى
زمان يصير بعد امهاله ولجبالة الذاتية او لا يكون كذلك والاول يوجب انتقال المهية من الامكان الى الامتناع وهو محال واذا كان
الفاعل والقابل ممكني التاثير والتاثر والشرايط ايضا ممكنة البقاء ابدا فكيف يمكن ان يقال ان القوة ممتنعة البقاء ابدا ومتى كانت
باقية كانت مؤثرة فاذن القوة التي تفعل افعالا غير متناهية في المدة غير ممتنعة الوجود اقول الوجوب والامكان والامتناع
حال المهية بالقياس الى مطلق الوجود فمهية القوة الجسمانية تحتمل الوجود والبقاء نظرا الى نفس تلك المهية وهذا لا ينافي كون
بعض الوجودات ممتنع الدوام نظرا الى هويته الوجودية لقصورها وتضمنها لشوائب العدم والدثور واما ما ذكره بعض العلماء في
الجواب من ان القوة الجسمانية انما يجب انقطاعها لا لذاتها بل لما يوجد من القواسر المزعجة لتلك القوة المبطلة لها فان القوة وان كانت

من حيث هي هي غير واجبة الزوال لكن الاسباب الكلية ومصادمات مسبباتها الجزئية قد تتادى الى حيث يصير الممكن واجبا فكذلك
هيهنا فليس شيء لان كثيرا من الموجودات يستحيل بقاؤها وان فرض دفع جميع القواسر عنه كيف وما من ممكن الا ويستحيل عليه لذاته
ضرب من الوجود

المرحلة التاسعة في القدم والحدوث وذكر اقسام التقدم والتاخر وفيه فصول

فصل

في بيان حقيقتهما الحدوث وكذا القدم يقالان على وجهين احدهما بالقياس والثاني لا بالقياس فالاول كما يقال في الحدوث ان ما
مضى من زمان وجوده زمان اقل مما مضى من زمان وجود عمرو وفي القدم بعكس ذلك اي ما مضى من زمان وجود شيء اكثر مما مضى من وجود
شيء آخر وهما القدم والحدوث العرفيان واما الثاني فهو على معنيين احدهما الحدوث والقدم الزمانيين وثانيهما الذاتيين فمعنى الحدوث
الزماني حصول الشيء بعد ان لم يكن بعدية لا تجامع القبلية اي بعد ان لم يكن في زمان وبهذا التفسير لا يعقل لاصل الزمان حدوث لان
حدوثه لا يعقل ولا يتقرر الا اذا استمر زمان قارنه عدمه فيكون الزمان موجودا عند ما فرض معدوما هف ولذلك قال المعلم الثاني
من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر لانك ستعلم في مباحث الزمان ان الموصوف بالقبلية والبعدية انما يكون
نفس الزمان بمعنى ان ذلك من الاوصاف الذاتية لمهية الزمان فضلا عن وجودها بل كل جزء من اجزاء الزمان نفس القبل والقبلية
بالقياس باعتبارين الى ما ياتي منه ونفس البعد والبعدية باعتبارين بالقياس الى ما مضى منه فلا يعتريه حدوث بالقياس الى العدم
وان كان الحدوث والتجدد عين ذات الزمان والحركة والزمان ليس بامر زائد على الحركة في الوجود بل بحسب الذهن فقط لانه من العوارض التحليلية
لمهية الحركة ومعنى القدم الزماني هو كون الشيء بحيث لا اول لزمان وجوده والزمان بهذا المعنى ليس بقديم لان الزمان ليس له زمان آخر
وكذا المفارقات عن المادة بالكلية ليس لوجودها زمان لكونها اعلى من الزمان فما قال صاحب المطارحات من انه لا يخرج شيء من القدم
والحدوث على الاصطلاحات كلها خطأ وستعلم ان لا قديم بهذا المعنى في الوجود وثانيهما الغير الزمانيين ويسميان بالحدوث الذاتي
والقدم فالحدوث الذاتي هو ان لا يكون وجود الشيء مستندا الى ذاته بل الى غيره سواء كان ذلك الاستناد مخصوصا بزمان معين
او كان مستمرا في كل الزمان او مرتفعا عن افق الزمان والحركة وهذا هو الحدوث الذاتي

فصل في اثبات الحدوث الذاتي

والمذكور فيه وجهان الاول ان كل ممكن فانه لذاته يستحق العدم ومن غيره يستحق الوجود وما بالذات اقدم مما بالغير فالعدم في حقه اقدم من الوجود
تقدما بالذات فيكون محدثا حدوثا ذاتيا ويرد عليه انه لا يجوز ان يقال الممكن يستحق العدم من ذاته فانه لو استحق العدم لذاته لكان ممتنع
الوجود لا ممكن الوجود بل الممكن ما لا يصدق عليه انه من حيث هو هو موجود ولا يصدق عليه انه من حيث هو هو ليس بموجود والفرق بين
الاعتبارين ثابت بل كما ان الممكن يستحق الوجود من علته فانه يستحق العدم ايضا من عدم علته فاذا كان استحقاق الوجود والعدم كليهما
من الغير ولم يكن واحد منهما من مقتضيات المهية لم يكن لاحدهما تقدم على الآخر فاذن لا يكون لعدمه تقدم ذاتي على وجوده ولك ان تقول
في الجواب ان المراد من الحجة المذكورة ان الممكن يستحق من ذاته لا استحقاقية الوجود والعدم وهذه اللااستحقاقية وصف عدمي ثابت في ذاته
من حيث ذاته سابق على اعتبار الوجود اذا كان المنظور اليه حال المهية عند اخذها مجردة عن الوجود والعدم اي مغايرة للوجود قال
محقق مقاصد الاشارات في شرحه لقول الشيخ كل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد ان المهية المجردة عن
الاعتبارات لا ثبوت لها في الخارج فهي وان كانت باعتبار العقل لا تخلو من ان تعتبر اما مع وجود الغير او مع عدمه او لا تعتبر مع احدهما
لكنها اذا قيست الى الخارج لم يكن بين القسمين الاخيرين فرق لانها ان لم تكن مع وجود الغير لم تكن اصلا فاذا انفرادها هو لا كونها وهذا
معنى استحقاق العدم واما باعتبار العقل فانفرادها يقتضي تجريدها عن الوجود والعدم معا ولفظة لا يكون له وجود في قول الشيخ
او لا يكون له وجود لو انفرد ليست بمعنى العدول حتى يكون معناه انه ثبت له ان لا يكون له الوجود بل هي بمعنى السلب فان الفعل لا يعطف
على الاسم انتهى واعلم انك بعد الاحاطة بما سبق منا في كيفية اتصاف المهية بالوجود وتصحيح الفرعية قاعدة هناك بوجه لطيف
سهل عليك فهم معنى الحدوث الذاتي وتقدم المهية على وجوده اذ مناط صحة تقدم الشيء على شيء بضرب من الحصول الثابت للمتقدم
حيث لم يكن للمتاخر فالحدوث الذاتي اذا كان عبارة عن تقدم المهية على وجودها فلا محالة لا بد ان يعتبر للمهية حال وجودي سابق لها
على حال وجودها وكل اعتبار او حيثية سواء كان وجوديا او عدميا اذا اعتبر معها كان يلزم من اعتباره معها اعتبار ضرب من الوجود
فكيف يتاتى انها متقدمة على ثبوتها ليثبت الحدوث الذاتي هناك لكن نعني شيئا واحدا هو الذي اشرنا اليه وهو ان للعقل ان يجرد المهية
عن وجودها وعن كافة الوجودات ثم يصفها بوجودها الخاص فلها تقدم على الوجود مطلقا من حيث التجريد المذكور لكن ذلك التجريد الذاتي

والانفراد الذاتي لها عن الوجودات كلها ضرب من الوجود المطلق ايضا فيصدق عليه العدم من حيث يصدق عليه الوجود بلا اختلاف حيثية
كما ان فعلية القوة في الهيولى من جهة كونها معدومة بهذا الاعتبار متاخرعنها مطلق الوجود ومن حيث ان لها في هذا الاعتبار لا بهذا الاعتبار
وجودا فهي متصفة بالتقدم على الوجود بالوجود واما الوجه الثاني فقد ذكروا ان كل ممكن الوجود فان مهيته مغايرة لوجوده وكل ما
كان كذلك امتنع ان يكون وجوده من مهيته والا لكانت المهية موجودة قبل كونها موجودة فاذن لا بد وان يكون وجوده مستفادا
من غيره وكل ما وجوده مستفاد من غيره كان وجوده مسبوقا بغيره بالذات وكل ما كان كذلك كان محدثا بالذات وبهذا يعلم ان القديم
بالذات لا مهية له وشكوك الامام الرازي قد علمت اندفاعها لكن هذان الوجهان لا يجريان في نفس الوجودات المجعولة التي هي بذاتها
آثار الواجب تعالى وقد اشرنا الى ان لها ضربا آخر من التاخر فلها ضرب آخر من الحدوث وهو الفقر الذاتي اعني كون الشيء متعلق الذات بجاعله
وبعبارة اخرى كون الموجود بما هو موجود متقوما بغيره والمهية لا تعلق لها من حيث هي هي بجاعل وليست هي ايضا بما هي هي موجودة
فلا حدوث لها بهذا المعنى ولا قدم ولا قديم بهذا المعنى ايضا الا الواجب ولا باس بان يصطلح في القديم والحادث على هذا المعنى وان لم يتم
من القوم **فصل** في ان الحدوث الزماني هل هو كيفية زائدة على وجود الحادث قال بعض الفضلاء ليس حدوث الحادث هو وجوده الحاصل
في الحال والا لكان كل موجود حادثا ولا العدم السابق من حيث هو عدم والا لكان كل عدم حدوثا بل الحدوث مسبوقية الشيء بالعدم
كيفية زائدة على وجوده وعدمه ثم قال فان قيل تلك الكيفية اهي حادثة ام لا فان كانت حادثة فحدوثها زائد عليها فيتسلسل وان
لم تكن حادثة وجب ان يكون حدوث الحادث قديما هذا خلف فنقول كما ان الوجود موجود بذاته فالحدوث حادث بذاته اقول ولكلام
هذا الفاضل يناقض آخره فان الحدوث اذا كان كيفية زائدة على وجود الحادث وعدمه لكانت تلك الكيفية مهية مندرجة تحت
مقولة الكيف ويكون لها وجود زائد على مهيته واذا زاد وجوده على مهيته فاذا حدوثه ايضا على مهيته وعلى وجوده ايضا لان معنى
الحدوث غير معنى المهية الكيفية فكيف يكون عينها وايضا الحدوث كما يوجد في الكيف يوجد في ساير المقولات فحدوث الكيف غير
حدوث الجوهر والكم وغيرهما ولا يمكن ان يكون عرض هو هيئة قارة غير مقتضية للنسبة ولا قسمة تعرض لجميع المقولات الحادثة ولا يتغير
معناه في المواضع المخالفة الا بالاضافة الى ما اضيف اليه كما هو شان الامور النسبية والوجود وان كان مختلفا باختلاف المهيات
على الوجه الذي قدمنا لكنه ليس صفة زائدة في الخارج على المهيات لانه نفس وجودها وايضا يلزم ان يكون للعدم الحادث كيفية وجودية
زائدة عليه عارضة له على اعترافه فالحق في هذا المقام ان يقال مفهوم الحدوث امر زائد بحسب المفهوم على الوجود وهو عين الوجودات الحادثة
التي للاشياء الجزئية الكائنة الفاسدة فانها بنفس هوياتها الشخصية حادثة وليس حدوثها مستندا الى الفاعل بل وجودها بمعنى ان الوجود
هو المجعول بالذات لا وصف الحدوث لان كون الوجود مسبوقا بالعدم صفة ذاتية والذاتي ليس بعلة فالحدوث كالتشخص والوجود المطلق
المطلق مفهوم كلي عام عموم التشكيك يدخل تحته معان هي حدوثات مجهولة الاسامي يعبر عنها بحدوث كذا وحدوث كذا كما علمت
في بحث الوجود **فصل** في ان الحدوث ليس علة الحاجة الى العلة المفيدة بل هو منشا الحاجة الى العلة المعدة والعلة المعدة هي
علة بالعرض لا بالذات اما انه ليس الحدوث سبب الحاجة الى العلة بالذات فلانه لو كان كذلك لم يكن مهيات المبدعات معلولة ولبس كذلك
لانها لامكانها ولا ضرورية طرفيها يحتاج في وجودها الى مؤثر لا محالة لاستحالة رجحان احد الطرفين المتساويين من غير مرجح قالت الحكما
الحدوث هو مسبوقية وجود الشيء بالعدم وهي صفة لاحقة لوجود الشيء ووجوده متاخر عن تاثير العلة فيه وتاثير العلة فيه متاخر عما لاجله
احتاج الى المؤثر فاذن يمتنع ان يكون الحدوث علة للحاجة او شرطا او جزءا للعلة والا لكان متقدما على نفسه بمراتب وذلك ممنوع لو
وفي قولهم ان الحدوث صفة لاحقة للموجود تسامح لما علمت ان الحدوث ليس من الصفات اللاحقة للوجود الحادث وقد مر ايضا ان كل
وجود في مرتبته من المراتب كونه في تلك المرتبة من المقومات له لكن هذا لا يقدح في المقصود فالحاصل ان لا شك في احتياج المحدث الى السبب
وذلك الاحتياج اما لامكانه او لحدوثه بوجه لانا لو قدرنا ارتفاعهما بقي الشيء واجبا قديما وهذا الشيء لا يكون محتاجا الى السبب فاذا
ثبت ان هذه الحاجة اما للامكان او للحدوث وقد بطل احدهما وهو الحدوث بقي الآخر وهو كون الامكان موجبا للاحتياج اقول انما الحاجة
الحاجة الى السبب لا هذا ولا ذاك بل منشاها كون وجود الشيء تعلقيا متقوما بغيره مرتبطا اليه وقولهم ان امكان المهية من المراتب السابقة
على وجودها وان كان صحيحا الا ان الوجود متقدم على المهية تقدم الفعل على القوة والصورة على المادة اذ ما لم يكن وجود لم يتحقق
مهية اصلا والوجود ايضا كما مر عين التشخص والشيء ما لم يتشخص لم يوجد والامكان متاخر عن المهية لكونه صفتها فكيف يكون

علة الشيء وهي الامكان فرضا بعد ذلك للشيء اعني الوجود نفسه والذي ذكروه من قولهم امكن فاحتاج فوجد صحيح اذا كان المنظور اليه هو
حال المهية الشيء عند تجريدها عن الوجود بضرب من تعمل العقل ونحن لا ننكر ان يكون امكان المهية علة للحاجة الى المؤثر لما مر ان امكانها قبل
وجودها اي اتصافها بالوجود لان هذا الاتصاف ايضا في الذهن وان كان بحسب الوجود الخارجي كما سبق واما ان الحدوث منشا الحاجة
الى العلة بالعرض فلان كل حادث كما ذكروه يسبقه امكان الوجود وهذا الامكان صفة وجودية ليس مجرد اعتبار عقلي فقط بل يتفاوت
شدة وضعفا وقربا وبعدا فالقريب استعداد والبعيد قوة فلا يخلو اما ان يكون جوهرا او عرضا ولا يجوز ان يكون جوهرا وعرضا ولا
يجوز ان يكون جوهرا لا يقوم بنفسه والا لما اتصف بشيء ولم يكن اتصاف بعض الاشياء بامكان واحد قائم بذاته اولى من غيره فلا بد
لامكان الحادث من محل فيكون صورة في مادة او عرضا في موضوع وعلى اي الوجهين يسبق الحادث بحسب الزمان ويبطل عند وجوده لكن
لا يجوز ان يكون ما يقوم به امكان الحادث امرا لا تعلق له بالحادث فانه ليس كونه امكانا لهذا الحادث اولى من ان يكون امكانا لغيره فحامل
قوة الحادث وامكانه لا بد وان يكون هو بعينه حامل وجوده او حامل جزء منه او حامل ما معه فامكان الحادث وان كان في ذاته
امرا وجوديا لكنه من حيث انه عدم للحادث وقوة عليه لا بد وان لا يجامع وجوده وفعليته ولذا عد بعض القدماء العدم من جملة
الاسباب لوجود الشيء الحادث فكان العلل عند هؤلاء خمسة العدم والفاعل والغاية والمادة والصورة والتحقيق انه ليس من العلل
الذاتية بل علة بالعرض والا لم يبطل عند حصول المعلول بل المادة الحاملة له هي من الاسباب الذاتية وايضا تقدم عدم الحادث على
وجوده تقدم زماني وهذا التقدم بعينه يرجع الى تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فالعدم تقدم بالعرض لا بالذات ولعل مبنى
قولهم بان العدم من الاسباب الذاتية لوجود الزمان انه موضوع الحادث بالحقيقة هو اجزاء الحركة والزمان وهما من الامور الضعيفة الوجود
التي انقضاء كل جزء بل فرد منها يوجب وجود جزء آخر او فرد آخر منها فعلى هذا صح ان العدم سبب ذاتي لوجود الحادث بوجه **فصل**
في ذكر التقدم والتاخر واقسامهما ان من احوال الموجود بما هو موجود التقدم والتاخر ومما يذكر ههنا ان من التقدم ما يكون بالرتبة
ومنه بالطبع ومنه بالشرف ومنه بالزمان ومنه بالذات والعلية وههنا قسمان آخران سنذكرهما اما الذي بالرتبة فكلما كان اقرب
من المبدء الموجود او المفروض فهو مقدم كما يقال ان بغداد قبل كوفة وهذا على ضربين منه ما هو ترتيبه بالطبع وان لم يكن تقدمه بالطبع
ومنه ما هو بالاعتبار والوضع وهو الذي يوجد في الاحياز والامكنة فالاول كتقدم الجسم على الحيوان والحيوان على الانسان والثاني كتقدم الصف
الذي يلي الامام على الذي يليه اذا كان المحراب مبدء ويصح في التقدم بالرتبة ان ينقلب المتقدم متاخرا والمتاخر متقدما مثال ذلك
ان جعلت الانسان ولا تكن ما كان اقرب اليه كان اقدم وعلى هذا يكون الانسان اقدم من الجسم بل من الجوهر وكذا في المثال الاول يتقدم ما
على الامام بالنسبة الى الآخذ من الباب الى المحراب والطبيعي من هذا التقدم يوجد في كل ترتيب في سلاسل بحسب طبايعها لا بحسب الاوضاع
كالعلل والمعلولات والصفات والموصوفات كالاجناس المترتبة فانك اذا اخذت من المعلول الادنى انتهيت في الآخر الى العلة الاعلى
واذا اخذت في النزول وجدت الاعلى اول وهكذا حكم التعاكس في جنس الاجناس ونوع الانواع وغير ذلك وعلى هذه السلاسل يبتنى
برهان النهاية عند القوم اذا اجتمعت آحادها واما الذي بالطبع فكتقدم الواحد على الاثنين والخطوط على المثلث مما يرتفع برفعه المتاخر
ولا يرتفع هو برفع المتاخر والاعتبار في هذا التقدم هو ما في امكان الوجود لا في وجوبه واما الذي بالعلية وهو ان يكون وجود المتقدم
علة لوجود المتاخر فكما انه متقدم عليه بالوجود فكذلك بالوجوب لانه سبب للمتاخر واما الذي بالشرف والفضل فكما يقال ان محمدا مقدم
على ساير الانبياء واما الذي بالزمان فهو معروف ولا ينافي هذا كون الجزء المقدم من الزمان متقدما على جزئه اللاحق بالطبع فان
التقدم الزماني يقتضي ان لا يجامع المتقدم المتاخر بخلاف ما في الطبع حيث لا يابى اجتماع المتقدم للمتاخر ومن ذهب الى ان اثر الجاعل
نفس مهية الامر المجعول لا وجوده وكذا المؤثر هو مهية الجاعل لا وجوده يلزمه ان يثبت قسما آخر من التقدم هو التقدم بالمهية وكذا
من جعل مهية الممكن متقدما على وجوده لا باعتبار نحو من الوجود بل باعتبار نفس المهية واما التقدمان اللذان اشرنا اليهما فاحدهما
هو التقدم بالحقيقة كتقدم الوجود على المهية الموجودة به فان الوجود هو الاصل عندنا في الموجودية والتحقق والمهية موجودة
به بالعرض وبالقصد الثاني وكذا الحال بين كل شيئين اتصفا بشيء كالحركة او الوضع او الكم وكان احدهما متصفا به بالذات والآخر
بالعرض فلاحدهما تقدم على الآخر وهذا ضرب آخر من التقدم غير ما بالشرف لان المتاخر بالشرف والفضل لا بد وان يوجد فيه شيء من ذلك
الفضل وغير ما بالطبع والعلية ايضا لان المتاخر في كل منهما يتصف بشيء مما يوصف به المتقدم عليه بخلاف هذا المتاخر فانه

غيرها بالزمان وما بالرتبة فان قلت لا بد ان يكون ملاك التقدم والتأخر في كل قسم من اقسامهما موجوداً في كل واحد من المتقدم والمتاخر
فما الذي هو ملاك التقدم فيما ذكرته قلت مطلق الثبوت والكون سواء كان بالحقيقة او بالمجاز وثانيهما هو التقدم بالحق والتأخر به وهذا
ضرب غامض من اقسام التقدم والتأخر لا يعرفه الا العارفون الراسخون فان للحق تعالى عندهم مقامات في الالهية كما ان له شئونا ذاتية
ايضا لا يثلم بها احديته الخاصة وبالجملة وجود كل علة موجبة يتقدم على وجود معلولها الذاتي هذا النحو من التقدم اذ الحكماء عرفوا العلة
الفاعلة بما يؤثر في شيء مغاير للفاعل فتقدم ذات الفاعل على ذات المعلول تقدم بالعلية واما تقدم الوجود على الوجود فهو تقدم آخر
غيرها بالعلية اذ ليس بينهما تاثير وتاثر ولا فاعلية ولا مفعولية بل حكمها حكم شيء واحد له شئون واطوار وله تطور من طور الى طور وملاك
التقدم في هذا القسم هو الشأن الالهي واذا عرفت معنى التقدم في كل قسم عرفت ما بازائه من التاخر وعرفت المعية التي بازائهما بحسب المفهوم

فصل في كيفية الاشتراك بين هذه الاقسام قد وقع للناس اختلاف في ان اطلاق التقدم على هذه الاقسام ايكون بمجرد اللفظ
او بحسب المعنى وهل هو بالتواطؤ ام بالتشكيك واكثر المتاخرين اخذوا انها واقعة على الكل بمعنى واحد متواطئ لا بالتشكيك فقال بعضهم
ان ذلك المعنى هو ان المتقدم بما هو متقدم له شيء ليس للمتاخر ولا شيء للمتاخر الا وهو ثابت للمتقدم وهذا غير سديد فان المتقدم
بالزمان الذي بطل وجوده عند وجود المتاخر لا شك ان تقدمه بالزمان ثم الذي للمتاخر من الزمان ليس بموجود للمتقدم ولا كان موجوداً له
كما ان ما للمتقدم من الزمان ما وجد للمتاخر اصلا بل كل جزء من اجزاء الزمان مختص بهوية لا توجد في غيره ثم قوله كليا على الاطلاق ولا يوجد
شيء للمتاخر الا وقد وجد للمتقدم ليس بمستقيم فقد يوجد كثير من المعاني للمتاخر ولا يوجد مثلها للمتقدم كالامكان والجوهرية وغيرهما
في المبدعات المتاخرة عن المبدع الاول فكان ينبغي ان يقيد بما فيه التقدم وهو مع ذلك منقوض بما مر من حال اجزاء الزمان وغيره وقال
بعض آخر ان جميع اصناف السبق اشتركت في انه يوجد للمتقدم الامر الذي به التقدم اولى من المتاخر وهذا ليس بصحيح فان المتقدم بالزمان ليس
ليس شيء فيه اولى به من المتاخر مما يقع باعتباره التقدم الزماني اما بالنسبة الى زمان ما فليس احدهما اولى منه الى الاخر واما الزمان الخاص فقد
اختلفا فيه فليس موجوداً لكليهما حتى يقع الاولوية ولا يمكن ان يقال ان هذه الاولوية بحسب التقدم فان المطلوب معنى التقدم ثم اذا فرضنا
متقدم ومتاخر بالزمان لم يجز ان يحكم بان السابقية باحدهما اولى فان الاول بالنسبة الى الثاني متقدم من جميع الوجوه والثاني بالنسبة
اليه متاخر من جميع الوجوه وليس معهما ثالث اذ قيل احدهما متقدم والاخر متاخر اذ في هذا النظر ليس التقدم الا لاحدهما واما اذا اعتبر كلاهما
متقدمين بالقياس الى ثالث ففي ذلك النظر وان كان احدهما اولى بالتقدم من الاخر لكن كلاهما متقدمان لا ان احدهما متقدم والاخر
متاخر على ان في كل من التفسيرين قد اخذ مطلق التقدم الذي قد خفي معناه المشترك بين اقسامه في تعريف معناه وذهب بعض الناس الى انه يقع
على الاقسام بالاشتراك اللفظي والظاهر من كلام الشيخ في الشفاء انه يقع على الكل بمعنى واحد على سبيل التشكيك ومع ذلك لا يخلو من انه يقع
على البعض بالاشتراك النقل او التجوز وعلى بعض اخر بالمعنى الواحد فانه ذكر فيه ان المشهور عند الجمهور هو المتقدم والمتاخر في المكان والزمان
ثم اسم القبل من ذلك الى كل ما هو اقرب من مبدأ محدود وقد يكون هذا الترتيب في امور بالطبع وقد يكون في امور لا بالطبع بل اما بصناعة واما
ببخت واتفاق كيف كان ثم نقل الى اشياء اخر فجعل الفائق والفاضل والسابق ايضا ولو في غير الفضل متقدما فجعل نفس المعنى كالمبدأ
المحدود فما كان له منه ما ليس للاخر واما الاخر فليس له الا ما هو لذلك الاول فانه جعل متقدما ومن هذا القبيل ما جعل المخدوم والرئيس
قبل فان الاختيار يقع للرئيس وليس للمرؤس وانما يقع للمرؤس حين وقع للرئيس فتحرك باختيار الرئيس ثم نقلوا ذلك الى ما يكون هذا
الاعتبار له بالقياس الى الوجود مثل الواحد فانه ليس من شرط وجوده ان يكون الكثرة موجودة ومن شرط وجود الكثرة ان يكون الواحد
موجودا وليس في هذا ان يفيد الوجود للكثرة اولا يفيد بل انما يحتاج اليه حتى يفاد للكثرة وجود بالتركيب منه ثم نقل بعد ذلك الى
الوجود من جهة اخرى فانه اذا كان شيئان وليس وجود احدهما من الاخر بل وجوده من نفسه او من شيء ثالث لكن وجود الثاني من هذا الاول
فله من الاول وجوب الوجود الذي ليس لذاته من ذاته بل من ذاته الامكان فان الاول يكون متقدما بالوجود على هذا الثاني كحركة اليد
بالنسبة الى حركة المفتاح وقال صاحب الاشراق في المطارحات الحق انه يقع على البعض بمعنى واحد وبالنسبة الى بعض اخر بالاشتراك او
التجوز اما الحقيقي فهو ما بالذات وما بالطبع وكلاهما اشتركا في تقدم ذات الشيء على ذات الاخر فان العلة سواء كانت تامة او ناقصة
يجب ان يتقدم ذاتها ووجودها على المع فلفظ التقدم عليهما بمعنى واحد واما التقدم بالزمان فهو وان كان من حيث العرف اشهر الا
ان التقدم والتاخر اللذين بين الشخصين انما هما بالقصد الاول بين زمانيهما قال ونحن في هذا الكتاب خاصة قد بينا ان تقدم الزمان

على الزمان انما هو بالطبع لا غير اذ الزمان لا يتقدم على الزمان بالزمان اذ لا زمان للزمان فاما بين الزمانين فيرجع الى التقدم بالطبع
واما بين الشخصين فمجازي واما الرتبي الوضعي وان كان بنسبة الى المكان فهو متعلق بالزمان ايضا وللزمان مدخل فيه فان همدان قبل بغداد
لا بذاتهما ولا باعتبار الحيزية والمكان بل بالنسبة الى القاصد من خراسان الى الحجاز فانه يصل اولا الى همدان اي زمان وصوله اليه قبل زمان
وصوله الى بغداد ثم الرتبي الطبيعي يوجد فيه احد طرفي السلسلة مقدما لا في ذاته بل باخذ الآخذ فاذا ابتدئ من الادنى يصير الاعلى متاخرا
والظاهر ان هذا الابتداء ليس مكانيا بل انما هو بحسب شروع زماني فللزمان مدخل بحسب اخذ الآخذ ادنى من مبدأ زماني في هذا التقدم
فحاصله يرجع ايضا الى الزمان وحاصل ما بالزمان رجع ايضا الى الطبع كما مر واما بالشرف فهو اما فيه تجوز او اشتراك اما التجوز فباعتبار
ان صاحب الفضيلة ربما يتقدم في المجالس او في الشروع في الامور ويرجع حاصله اما الى المكان او الى الزمان والمكان ايضا يرجع الى
الزمان ويرجع في الاخير الى ما علمت وان لم يكن كذا فيكون الوقوع على ما بالشرف وعلى غيره باشتراك الاسم واخطأ من قال ان لفظ التقدم
على الاقسام المذكورة بالاشتراك لما سبق واذا تبين لك ما ذكرنا تعلم ان لا تقدم بالحقيقة غير التقدم بالعلية كان بالطبع او بالذات
اقول فيما ذكره موضع انظار الاول ان حكمه بان التقدم والتاخر بين اجزاء الزمان ليس الا بالطبع غير صحيح لما علمت ان مقتضى هذا
التقدم ان لا يجامع المتقدم به المتاخر بخلاف ما بالطبع فانه لا يقتضي عدم الاجتماع فصح جعله بذلك الاعتبار قسما آخر اذ هما متغايران
غاية الامر ان يجتمع في بعض المتقدم الزماني قسمان من التقدم باعتبارين كالحال في العلة المعدة فانها من حيث لا يجامع المعلول متقدم
عليه بالزمان ومن حيث انها يحتاج اليها المعلول متقدم عليه بالطبع على ان لاحد ان يناقش في ان للزمان السابق تقدما بالطبع على
اللاحق وان كان تقدمه بالطبع وبين المعنيين فرق الثاني ان قوله اذ الزمان لا يتقدم على الزمان بالزمان اذ لا زمان للزمان غير موجه
لان الزمان بنفسه من الامور المتجددة بذاتها لا بسبب امر عارض له وغيره يحتاج الى زمان في ذلك التقدم كما ان الوجود بنفسه موجود
لا بوجود آخر والمهية به موجودة ولهذا نظائر وامثلة كثيرة كالمقدارية في المقدار والكثرة في العدد والابيضية في البياض الثالث
ان حكمه بان معنى التقدم في الذي بالطبع وفي الذي بالعلية واحد غير سديد وان وجد بينهما جهة وحدة كما يوجد بين جميع الاقسام
عند بعض اذ الفرق محقق بينهما كما بين الكل فالمعنى الذي فيه التفاوت بالتقدم والتاخر في كل واحد من الاقسام مختلف ففي التقدم
بالطبع المعنى الذي باعتباره يحصل التفاوت وهو ملاك التقدم هو نفس الوجود فان الواحد من حيث انه يمكن وجوده بدون الكثير
والكثير لا يمكن وجوده الا وقد صار الواحد موجودا اي لا متقدم على الكثير فاصل الوجود مطلقا هو المعنى الذي حصل فيه التفاوت بين الواحد
والكثير والجزء والكل مثلا حيث ان كثيرا ما يوجد الواحد ولا يوجد الكثير الا وللواحد وجود وكذا الجزء والكل لست اقول من حيث وصف
الجزئية والكلية فانهما متضايفان في نيل الوجود من جهة الاضافة ولذلك قال الشيخ وقد حدد بانه هو الذي لا يرجع بالتكافؤ في الوجود واما
في التقدم بالعلية فهو الوجود باعتبار وجوبه وضليته لا باعتبار اصله فان العلة لا تنفك عن المعلول فالتفاوت هناك في
الوجوب فان احدهما يجب حيث لا يجب الاخر والاخر لا يجب الا حيث يكون الاول قد وجب فوجوب الثاني من وجوب الاول وفي الاول
التفاوت كان في الوجود فيكون نحوا من التقدم الا انه يجمعهما ويجمع البعد معنى واحد يسمى بالتقدم الذاتي وهو التفاوت في الوجود
في الجملة سواء كان في اصله او في تاكده ومن زعم الجاعلية والمجعولية بين المهيات يوجد عنده ضرب اخر من التقدم وهو بالمهية و
ملاكه تجوهر المهية مع قطع النظر عن الوجود فمهية الجاعل تجوهرت حيث لم يتجوهر مهية المجعول وما تجوهرت هذه الا وتلك متجوهرة
فله ان يجمع الثلثة مع اختلافها في معنى واحد هو التقدم الذاتي وهو التفاوت في الوجود بوجه اشمل واعم من اصل الوجود ومن عارضه و
معروضه والحاصل ان ملاك التقدم اي الامر الذي فيه التفاوت بينهما اذا اختلف كان انحاء التقدم بسببه مختلفة لان التقدم
والتاخر من الامور النسبية الانتزاعية واختلافها تابع لاختلاف ما استندت اليه الرابع ان ارجاعه التقدم بالشرف الى التجوز او
الاشتراك غير صحيح لما علمت ان ملاك التقدم بسبب امر فيه تفاوت ومناط تخالف اقسام التقدم باختلاف ما يقع فيه التفاوت
وهما موجودان في هذا القسم لان ما به الفضل ههنا امر فيه تفاوت بالكمال والنقص كالبياض والعلم والرياسة والرذيلة والجبر و
الشر ونظائرها مما يقبل الزيادة فالاشد بياضا له تقدم على الاضعف بياضا في كونه ابيض والاكثر رذيلة له تقدم على الاقل
رذيلة في باب الرذيلة وملاك هذا التقدم والتاخر شيء غير الوجود والوجوب والزمان والمكان والترتيب فعدهما قسما من التقدم
والتاخر في غاية الاستحسان **فصل** في دعوى ان اطلاق التقدم على اقسامه بالتشكيك والتفاوت ولعلم ان اثبات

مطلق التشكيك في معنى التقدم والتأخر بالقياس الى اقسامهما مطلقا امر ضروري معلوم واما ان ذلك يوجد في كل قسم بالقياس الى كل قسم
سواه فلا يخفى اثباته من صعوبة ولهذا لم يتعرضوا له وليس ايضا من المهمات كثيرا والذي ذكروا هو ان التقدم بالعلية قبل التقدم بالطبع
والتقدم بالطبع قبل اصناف التقدمات الاخرى ثم المتقدم بالزمان وبعده بالمكان وقال بهمنيار في التحصيل جميع اصناف
التقدم خلا ما يختص بالطبع والعلية ليس بتقدم حقيقي اذ التقدم بالزمان امر في الوهم والفرض كما عرفته واما التقدم الحقيقي فهو
ما يكون التقدم ذاتيا وذلك فيما يكون بالطبع او بالذات انتهى وليس معنى هذا القول ان هذا التقدم ليس فيما تخالفا لما بالطبع كما
ظنه صاحب المطارحات بل معناه ان الزمان امر واحد في الخارج ليس له اجزاء الا بحسب القسمة الوهمية وما لا ينقسم لا يكون لاجزائه تقدم
وتأخر فالتقدم فيه ليس بحقيقي بمعنى انه ليس بموجود في الخارج لانه ليس فيما آخر من التقدم وهكذا الحال في كون تقدم اجزاء الزمان بعضها
على بعض بالطبع فانه ايضا غير متحقق الا في الوهم والحق ان التفاوت بين الاجزاء الزمانية للهوية المتجددة المنقضية امر خارجي مع قطع النظر
عن وهم متوهم وفرض فارض بمعنى ان ما في الخارج بحيث للعقل ان يحكم بالتقدم والتأخر بين اجزائها المقدارية الموجودة لا بالفعل
بوصف الجزئية بل بالقوة القريبة منه كما في سائر الاتصافات التي تكون في الذهن بحسب الخارج كزوجية الاربعة وفوقية السماء وهذا لا
ينافي كون الاجزاء متشابهة الحقيقة لان ما به التشابه والتماثل فيها عين ما به التفاوت والتباين كما في اصل الوجود وبهذا يندفع ما
قيل ان التقدم والتأخر متضايفان والمتضايفان يجب ان يحصلا معا في الوجود فكيف يتحقق هذا التقدم والتأخر بين اجزاء الزمان
وذلك لانا نقول هذا النحو من الهوية المتجددة يوجد المتقدم منه والمتأخر معا في هذا الوجود لاتصاله فيكون جمعيته عين الافتراق
وفقده عين الحضور وذلك لضعف هذا الوجود ونقص وحدته **فصل** في اقسام المعية واعلم ان اقسام المعية بازاء اقسام
التقدم والتأخر بحسب المفهوم والمعنى لا بحسب الوجود لان تقابل المعية لهما ليس تقابل التضايف حتى يلزم ان يوجد حيث يوجدان بل
بل تقابله تقابل العدم والقنية اذ ليس كل شيئين ليس بينهما تقدم وتأخر زمانيين لا بد ان يكونا معا في زمان ولا كل ما لا يوجد
بينهما تقدم وتأخر بالطبع لا بد وان يكونا معا في الطبع فان المفارقات بالكلية لا يوجد بينهما تقدم وتأخر بالزمان ولا معية ايضا
بينهما بحسب الزمان وكذا نسبة المفارق بالكلية الى زيد مثلا ليست بتقدم زماني وتأخر ولا ايضا بالمعية في الزمان فاللذان هما
معا في الزمان يجب ان يكونا زمانيين كما ان اللذين هما في الوضع والمكان هما مكانيان فما ليس وجوده في زمان لا يوصف بشيء من التقدم
والتأخر الزمانيين ولا ايضا بالمعية الزمانية وكذا المعية الذاتية بين الشيئين لا بد ان يكونا معلولي علة واحدة فاللذان لا علاقة
بينهما من جهة استنادهما بالذات الى علة واحدة ولا من جهة استناد احدهما بالذات الى الآخر فلا معية بينهما ولا تقدم ولا تأخر واللذان
هما بالطبع قد يكونان متضايفين والمتضايفان من حيث تضايفهما لا بد وان يستندا ايضا الى علة واحدة كما حقق في موضعه فان معا
بالطبع اما ان يكونا صادرين عن علة واحدة او هما نوعان تحت جنس واحد ونحوهما وهما قد يكونان مثلا زمنين في تكافؤ الوجود كالاخوين
وقد يكونان غير ذلك كالانواع تحت جنس واحد لانهما معا في الطبع اذ لا تقدم ولا تأخر في طباعهما وقد يكونان معا في الرتبة ايضا اذا
اشتركا في التأخر بالطبع عن الجنس وقد لا يكون ويصح ان يكون شيئان هما معا في الزمان من جميع الوجوه ولا يمكن ان يكونا معا في المكان
من جميع الوجوه بل من الاجسام ما يكون معا من وجه واحد كشخصين اذا كانا معا في تساوي نسبتهما الى مرمى من خلف او قدام فبالضرورة
اختلف حالهما بالنسبة الى ما يأتي من اليمين واليسار ولا يتصور المعية المكانية من كل وجه بين شيئين الا مع تقدم احدهما على الآخر بالزمان
وربما يمنع المعية المكانية بين جسمين كالكليات من البسائط فلا يتصور المعية فيهما واعلم ان العلة يجب ان تكون مع المعلول من حيث هما
متضايفان وليست هذه المعية بضارة للتقدم والتأخر بين ذاتيهما ولكنهما اذا كانا من حيث هما متضايفان موجودان معا يجب
ان يكون وجود ذاتيهما معا اذ الاضافة لا تثبت للعلة والمعلول من حيث هما علة ومعلول وبتقدم العلة بهذا التقدم واعلم ان علة الشيء
لا يصح ان يوجد الا ويوجد معه المعلول لست اقول من جهة كونهما متضايفين بل لا بد ان يكون وجودهما معا وذلك لان شرط كون العلة
علة ان كان ذاتها فما دامت موجودة تكون علة ويكون المعلول موجودا وان كان لها شرط زائد على ذاته تعلقه ذاته بالامكان والقوة
وما دامت الذات على تلك الجهة لم يجب ان يصدر عنها معلول فيكون امر آخر علة فالعلة بالحقيقة هي تلك المجموع من الذات
والامر الزائد سواء كان ارادة او شهوة او مباينا منتظرا فاذا اتفق ذلك الامر وصار بحيث يجب ان يصدر عنه المعلول من غير نقصان
شرط وجب عنه وجود المعلول فهما معا في الزمان او الدهر او غير ذلك وليسا معا في حصول الهوية الوجودية لان وجود المعلول

متقوم

متقوم بوجود العلة وليس وجود العلة متقوما بوجود المعلول ويجب مما ذكر ان يكون رفع العلة يوجب رفع المعلول واذا رفع المعلول لا يجب رفع
العلة بل يكون العلة قد ارتفعت حتى يرتفع المعلول فرفع العلة واثباتها سبب رفع المعلول واثباته ورفع المعلول واثباته دليل على رفع العلة
واثباتها والمع وجوده مع العلة وبالعلة واما العلة فوجودها مع المعلول **فصل** في تحقيق الحدوث الذاتي هذا الحدوث ان كان صفة
للوجود فمعناه كون الوجود متقوما بغيره بهويته وذاته لا من جهة اخرى فيكون ذاته بذاته بحيث اذا قطع النظر عن وجود مقومه وجاعله كان لا شيئا
محضا وهلاكا محضا فان الذات بما هي ذات متعلق الهوية بشيء مأخوذ في هويته ولا يؤخذ هويته في ذلك الشيء لغناء ذلك الشيء عنه وفقره اليه
فهو وجود بعد وجود هذا النحو من البعدية وان كانا معا في الزمان او الدهر وان كان صفة للماهية فمعناه ليس كون تلك الماهية متعلقة بغيرها
مع قطع النظر عن عارض الوجود اذ لا تعلق ولا تقدم ولا تأخر بين المعاني والماهيات معراة عن الوجود ولانها من حيث هي هي لا تستدعي ارتباطا
بشيء آخر وانما حدوثها بعد العدم عبارة عن كونها بحيث اذا اعتبرت ذاتها من حيث هي هي فليست هي بموجودة ليسية بسيطة لا انها يثبت
لها في تلك المرتبة هذه الليسية والسلب البسيط لشيء عن شيء لا يستدعي ثبوت المثبت له فالوجود والعدم كلاهما مسلوبان عن الماهية
في تلك المرتبة اعني من حيث اخذها كذلك سلبا بسيطا وكذا كل مفهوم مسلوب عنها الا مفهوم نفسها فالسلوب البسيطة كلها صادقة الا
سلب نفسها والاثباتات كلها كاذبة الا اثبات نفسها اذ الماهية من حيث هي هي ليست الا هي وليس في ذلك استيجاب كذب النقيضين
وذلك لما قيل ان نقيض وجود شيء في تلك المرتبة سلب ذلك الوجود فيها اي سلب الوجود الكائن في تلك المرتبة بان يكون القيد للوجود
المسلوب لا لسلبه فهذا السلب هو سلب المقيد لا السلب المقيد وبين المعنيين فرق كما لا يخفى ومع ذلك لا يلزم خلو الواقع عن النقيضين
لان الامر الواقعي هو وجود الاشياء حيث بينا انه الموجود وانه الحقيقة والمجعول والكائن لا الماهية الا بالقصد الثاني اي بالعرض فهي خالية
عن كل شيء وعن نقيضه ايضا فاذن ما بالذات له تقدم على ما بالغير فكل ممكن ايس بعد ليس اذ للماهية ان يكون ليست بالمعنى المذكور ولها
عليها ايس فالليس البسيط حالها في حد جوهرها والايس بالفعل حالها من جهة الوجود وجاعل الوجود فحالها في ذاتها متقدم على حالها
بحسب استنادها الى الغير فهو لا محة سابق عليه ما دامت الذات فهذه المسبوقية هي الحدوث الذاتي لها وتبين بما ان هذه السابقية
والمسبوقية ليستا قسما آخر من اقسام التقدم والتأخر كما ظنه بعض الاعلام بل يرجع الى التقدم بالطبع وذكر العلامة الدواني في توجيه قول الشيخ
كل معلول ايس بعد ليس جوابا عما يرد عليه من ان المعلول ليس له في نفسه ان يكون معدوما كما ليس له في نفسه ان يكون موجودا لضرورة احتياجه
في كلا الطرفين الى العلة كلاما بهذه العبارة وهو ان وجود المعلول لما كان متأخرا عن وجود العلة فلا يكون له في مرتبة وجود العلة الا
العدم والا لم يكن متأخرا عنها ويرد عليه مثل ما مر فان تخلف وجوده عن وجود العلة انما يقتضي ان لا يكون له في مرتبة وجود العلة الوجود
لا ان يكون له في تلك المرتبة العدم اقول التوجيه المذكور فاسد لا لما اورده عليه بل لان وجود المعلول لما كان ناشئا عن وجود العلة
وهي جهة فعليته ومحصله ومبدء قوامه فكيف يصح القول بانه لا يكون للمعنى في تلك المرتبة الا العدم حتى يكون مرتبة وجود العلة مصداقا
فقدان المعلول بل الحق ان وجود العلة كمال وجود المعلول وتأكده وتمام وجهة وجوبه وفعليته نعم كل ما يتعلق بالمعلول من النقيصة و
القصور والامكان لا يتحقق في العلة وعلى هذا يحمل كلام الشيخ كما يدل عليه قوله له في نفسه ان يكون ليس وله عن علته ان يكون ايس وقوله
كل ممكن زوج تركيبي اذ علم ان جهة الوجود والفعلية انما جاءت اليه من قبل العلة وجهة العدم والامكان له من ذاته وهذه الجهة مسلوبة
عن علته ثم قال فان قلت اذا لم يكن له في تلك الوجود كان له فيها العدم والا لزم الواسطة وايضا لا معنى للعدم الا سلب الوجود فاذا
ثبت ان ليس له الوجود في تلك المرتبة يثبت انه معدوم فيها قلت نقيض وجوده في تلك المرتبة سلب وجوده فيها على طريق نفي المقيد لا سلب
وجوده المتصف ذلك السلب بكونه في تلك المرتبة اعني النفي المقيد فلا يلزم من انتفاء الاول تحقق الثاني لجواز ان لا يكون متصفا بالوجود
ولا متصفا بالعدم في تلك المرتبة كما في الامور التي ليست بينها علاقة العلية والمعلولية فانه ليس وجود بعضها ولا عدمه متأخرا عنه وجود
الآخر ولا متقدما عليه اقول اذا لم يكن الوجود ثابتا للماهية في تلك المرتبة كان الوجود مسلوبا عنها في تلك المرتبة فصدقت السالبة البسيطة
كما مر لعدم استدعائه ثبوت الموضوع ولا يلزم من ذلك ثبوت السلب الذي في قوة ايجاب سلب المحمول لاستدعاء اعتباره وجود الموضوع
وكما ان عقود السوالب في الموضوعات المعدومة كلها صادقة وايجاباتها كلها كاذبة فهكذا في الماهية اذا اعتبرت مجردة عن الوجود والعدم
يصدق السوالب البسيطة ويكذب الايجابات كلها فلا يلزم من ذلك كذب النقيضين وارتفاعهما واما الاشياء التي ليست بينها علاقة
العلية والمعلولية فكل منها لو امكن ان يوجد بوجود الآخر كان له مثل هذا التقدم عليه وهو التقدم بالطبع لا محة وهكذا حال الماهية

بالقياس

بالقياس الى وجودها فلها تعلق بالوجود من حيث ان لها ان تتصف به اخيرا فان لم تتصف بالوجود اولا واتصفت به اخيرا فلها ضرب من التقدم
على وجوده بقي الكلام في ان عدم حصول الشيء في مرتبة شيء لا يكفي في كون ذلك الاخر متقدما عليه اذ لم يكن للاخر ثبوت في تلك المرتبة
والمهية لا ثبوت لها قبل الوجود فكيف يحكم بتقدمها على الوجود لكنا نجيب عن هذا بان تجريد المهية عن وجودها بل عن كافة الوجودات
بحسب الاعتبار العقلي ضرب من الوجود لها في نفس الامر فلها بحسب هذا الاعتبار تقدم على وجودها لا يقال لها لا بحسب هذا الاعتبار اذ الاعتبار
المذكور بعينه اعتبار تجريد وخلط لسنا نقول ان هذا التجريد ثابت لها في تلك المرتبة بل ان هذا التجريد ضرب من الثبوت لها الا
معناه كون المهية بحيث يسلب عنها كل وجود في تلك المرتبة وكونها بحيث يسلب عنها كل وجود في تلك المرتبة ضرب من الكون و
الوجود كما ان كونها هي لا غير وكونها ليست بموجودة ولا معدومة ضرب من التقرر والسبب فيما ذكرنا ان الوجود اصل كل شيء وما
لم يكن موجود لم يكن مهية اصلا فاذا افاد الفاعل وجودا فلذلك الوجود معنى ومهية فللعقل ان ينظر اليها ويعتبرها مجردة عن
وجودها لكونه عرضيا لها وكل ما هو عرض لشيء فللمعروض من حيث هو معروض مرتبة سابقة على وجود عارضه وعلى الوجود
العارض فللعقل ان يحلل الموجود الى مهية ووجود وان لم يكن في الخارج الا شيء واحد فاذا حلل الموجود الى شيئين فكل منهما غير صاحبه
ولكن من شانه ان يتلبس بصاحبه فهذا ضرب من التقدم للمهية اذا كان المنظور اليه حالها لكن الوجود في الواقع متقدم على المهية
ضرب آخر من التقدم وهو التقدم بالحقيقة كما مر ثم قال وقد تلخص من هذا البحث ان الممكن ليس له في المرتبة السابقة الا امكان الوجود
والعدم فله في هذه المرتبة العدم بحسب الامكان فاذا اكتفى في الحدوث الذاتي بهذا المعنى تم والا فلا اقول والعجب انه قد اعترف بان
له في تلك المرتبة امكانهما والامكان امر سلبي اذ معناه سلب ضرورتي الوجود والعدم فقد اعترف بثبوت هذا السلب للمهية في
ذاتها وهذا لا محالة يستدعي ضربا من الثبوت فثبت ههنا جميع ما يعتبر في التقدم من غير اكتفاء ببعضها لان ذلك امران وجود
المتقدم في مقام وعدم المتاخر فيه فالمهية لها ثبوت في تلك المرتبة ولوجودها عدم فيها كيف والمهية من حيث هي هي لا ينفك
عنها ذاتها وذاتياتها فلها ولذاتياتها ثبوت لها فلها ضرب من الثبوت من حيث ذاتها وان كان ثبوتا تابعا للوجود في الواقع
كما علمت **عقدة وحل** ثم اورد ههنا اشكالا وهو انه لو تقدم عدم المهية على وجودها كما ادعيتموه لكان متقدما
بالطبع عليه اذ التقدم الذاتي منحصر عندهم في ما بالعلية وما بالطبع ولا مجال للعلية ههنا فيلزم ان لا يتحقق العلة البسيطة
وهو خلاف مذهبهم قالوا ويمكن الجواب عن ذلك بان المراد بالعلة ما يحتاج اليه المعلول في وجوده فنفس الاحتياج وما هو سابق
عليه كالامكان والاعتبارات اللازمة له خارجة عنها لانها غير منظور اليها في هذا النظر بل هي مفروغ عنها عند هذا النظر ولذلك
صرحوا بعدم دخول الامكان الذاتي في العلة اقول هذا الجواب كيك جدا فان اجزاء المهية كالجنس والفصل بل كالمادة والصورة
وان كانت مفروغا عنها عند احتياج المعلول الى السبب لكنها مع ذلك معدودة من جملة اسباب وجود المهية فكذا الحال في المراتب
السابقة على وجود المهية ولذلك يصح ان يقال امكنت فاحتاجت فوجدت وتخلل كلمة الفاء يشعر بالعلية وصرحوا ايضا بان الامكان
علة لحاجة الممكن الى السبب كما ان القوة الانفعالية علة لقبول القابل الوجود والفعلية فيلزم ههنا التركيب في العلة بلا ريب
فالحق الحري بالتحقيق ههنا هو ان يقال ان صدور الوجود في نفسه عن العلة شيء وصيرورة المهية موجودة شيء وقد مر ان الاصل
في الموجود هو الوجود والمهية بسببه تكون موجودة فصدور الوجود عن الجاعل في نفسه لا يحتاج الى مهية ولا الى امكان او
حالة زائدة بل الذي يتعلق به هويته هو ذات الفاعل فقط لا شيء آخر فعلى هذا يمكن ان يكون لبعض الموجودات علة بسيطة هي نفس
وجود فاعله من غير شرط من مادة او صورة او مهية او قوة او امكان واما جعل المهية موجودة فلا بد من تركيب في علة هذه المجعولية
لان الوجود المجعول اليه حال للمهية ولا محالة حال الشيء بالفعل متاخر عن ذاته وعن امكانه وقوة قبوله لذلك الحال فلم يوجد هنا
علة بسيطة بل علة التامة مركبة من ذات الفاعل ومهية المقبول وقوته للقبول لا اقل من هذه الثلثة على ان هذه القوة
الامكانية يتصور ايضا لها قرب وبعد وذلك لان امكان المهية اذا اخذت لذاتها من غير اعتبار نسبتها الى العلة فهي قوة
بعيدة واذا اعتبرت نسبتها الى علتها فهي قوة قريبة من الفعل اذ الفعل هو موجدها اعني تقييدها بالوجود كالهيولى
التي تصورت بالصورة وصارت معها شيئا واحدا **المرحلة العاشرة في العقل والمعقول** انه من عوارض
الموجود بما هو موجود من غير ان يحتاج الى ان يصير نوعا متخصص الاستعداد طبيعيا او تعليميا هو كونه عالما او علما

او معلوما فالبحث عن العلم واطرافه حري بان يذكر في الفلسفة الاولى التي يبحث فيها عن الاحوال الكلية العارضة للموجود بما هو موجود والكلام
فيه يتعلق باطراف ثلثة **الطرف الاول** في مهية العلم وعوارضه الذاتية وفيه فصول **فصل** في تحديد العلم اثبته ان
يكون العلم من الحقائق التي انيتها عين ماهيتها ومثل تلك الحقائق لا يمكن تحديدها اذ الحدود مركبة من اجناس وفصول وهي امور كلية
وكل وجود متشخص بذاته وتعريفه بالرسم التام ايضا ممتنع كيف ولا شيء اعرف من العلم لانه حالة وجدانية نفسانية يجدها الحي العليم من ذاته
ابتداء من غير لبس ولا اشتباه وما هذا شانه يتعذر ان يعرف بما هو اجلى واظهر ولان كل شيء يظهر عند العقل بالعلم به فكيف يظهر العلم
بشيء غير العلم نعم قد يحتاج بعض الامور الجلية الى تنبيهات وتوضيحات يتنبه بها الانسان ويلتفت الى ما ذهل عنه ويلخص معنا
ويزيده كشفا ووضوحا كما في الوجود الذي هو اعرف الاشياء واما ما استدل به بعض الفضلاء على كون العلم غنيا عن التعريف بان كل
من عرف شيئا امكنه ان يعرف كونه عارفا بذلك الشيء من غير برهان ونظر والعلم بكونه عالما عبارة عن العلم باتصافه بالعلم والعلم
باتصاف امر بامر يستدعي العلم بكل واحد من الامرين اعني الموصوف والصفة فلو كان العلم بحقيقة العلم مكتسبا لاستحال ان نعلم كوننا
عالمين بشيء الا بنظر واستدلال وليس كذلك فثبت ان العلم بحقيقة العلم غني عن الكسب فهو منظور فيه فان ما ذكره لا يفيد الا كون
العلم معلوما لكل احد بوجه من الوجوه لا بوجه يمتاز به عما عداه فان العلم بثبوت شيء لشيء لا يستدعي الا تصوره بوجه ما لا غير كما
بين في علم المنطق عند ما ذكر ان التصديق يحتاج الى تصور المحكوم عليه وبه والنسبة كيف وكل واحد من الانسان يعرف ان له سمعا
وبصرا ويدا ورجلا وراسا والاكثرون لم يعرفوا حقائق هذه الامور لا بكنهها ولا برسومها **فصل** في ان العلم بالاشياء الباينة
وجوداتها عنا لا بد فيه من تمثل صورها عندنا قد مر في مباحث الوجود ان للاشياء سيما المعدومات بل الممتنعات صورا متمثلة في
الذهن لانا نحكم عليها باحكام ثبوتية صادقة كالحكم بان شريك الباري ممتنع واجتماع النقيضين محال والجبل من الذهب والبحر من الزيبق
جوهر جسماني ممكن لا وجود له في العين وصدق الحكم بثبوت شيء لشيء يستدعي وجود المثبت له في ظرف الثبوت فلهذه الاشياء
وجود في نحو من الوجود واذ لا يمكن ان يكون الشيء موصوفا في الخارج لان الشيء ما لم يجب لم يوجد واذا وجد لم يكن معدوما فثبوت العدم
والامتناع لا يكون الا في العلم دون العين واما الشبهة بان الحكم على الشيء بالامتناع لو اقتضى كونه ممتنع الكون لكانت الصور العلمية
للاشياء الممكنة وهي عين مهياتها ايضا ممتنعة لاستحالة حصولها بعينها في الخارج فلم يبق فرق بين الممكنات والممتنعات في استحالة
الوجود في الخارج لها جميعا بذاتها فمدفوعة بان اعتبار المهية في نفسها غير اعتبارها موجودة فالمهية مع كونها ذهنية يستحيل ان
تكون خارجية سواء كانت ماخوذة عن الممكن ام لا وكذا كونها مع قيد الوجود الخارجي يستحيل ان تكون ذهنية وبالجملة كل من الوجود
الذهني والخارجي يمتنع ان ينقلب الى الآخر وذلك لا يقتضي ان يكون المهية من حيث هي ممتنعة الاتصاف بهما فالمحكوم عليه في العقل
بالامتناع او الامكان لا بد ان يكون موجودا في العقل لكن الحكم بالامتناع او الامكان ليس عليه باعتبار هذا الوجود بل باعتبار المهية
من حيث هي هي ويقرب من هذا في الدلالة على ظرف الشهود العلمي والظهور الكشفي ان كثيرا من الاشياء يتصف بالاشتراك والعموم
النوعية والجنسية وما يجري مجريها وليس لها في الخارج شيء من هذه الاوصاف الصادقة عليها فلا بد للاشياء من نشاة اخرى
ونحو آخر من الوجود يتصف فيه بالكلية ونظائرها ومن الشواهد القوية على وجود نشاة علمية ان المحسوسات كالحرارة والبرودة اذا
تكيفت بها الآلات كاللامسة مثلا ليست الصور الحاصلة منها في الآلة من جنس الكيفية المحسوسة بل من جنس آخر من جملة الاجناس الاخر
التي هي تحت مقولة الكيف فان صورة الحرارة القوية الموجودة في آلة اللمس ليس ملموسا والا لاحس بما في آلة لمسه غير هذا اللامس وكذا
صورة الطعم كالحلاوة الشديدة التي ادركها الانسان بآلة الذوق كجرم اللسان ليست من المطعومات الخارجية الموجودة في جرم اللسان
والا لكانت مذوقة كذلك لمن اكل ذلك اللسان فرضا بل ليست صورة شيء من هذه الامور التي هي حاضرة عند الحواس الا من الكيفيات
النفسانية التي من صفات النفوس لا صفات الاجسام فالحرارة الذهنية ليست من جنس الحرارة الخارجية والا لكانت محرقة بل هي كيفية
نفسانية وكذا البرودة الذهنية واللون الذهني والحروف والاصوات الذهنية كحديث النفس لو كانت من الكيفيات المسموعة لما
وجدناها الا قائمة بالهواء المقروع او المقلوع ولكان حديث النفس مسموعا لكل صحيح السمع غير موقور الصماخ فهذه الامور مما ينبه
الانسان على ان للمحسوسات وجودا آخر غير محسوس فيصير مؤمنا بوجود نشاة اخرى غير نشاة الاجسام ولواحقها واما مثبتات المنكر
لهذا الحضور العلمي المباين للوجود الخارجي مثل قولهم لو كان للاشياء الخارجية وجود في نفوسنا لزم اجتماع الضدين عند تصورنا

السواد والبياض ومثل قولهم ان الماهيات كالانسان والفلك والارض اذا انطبعت في العقل فهي من حيث انها صورة جزئية حاصلة
في ذات شخصية تكون لا محالة موجودة في الخارج فان كانت متحدة مع الافراد الخارجية في الماهية ولوازمها لكان يجب ان يترتب عليها الحرارة
واللوازم الخارجية فكانت الحرارة محرقة والانسان متحركا ناميا كاتبا والسواد قابضا للبصر وليس كذلك وان لم تكن متحدة معها في الماهية لم يكن
لشيء واحد وجودان كما هو المطلوب ومثل قولهم لو كان علمنا بالاشياء عبارة عن وجودها في انفسنا لزم منه ان يصير النفس متحركة ساكنة حارة
باردة فقد عرفت في اوائل الكتاب وجه حل هذه الشكوك وامثالها من ان هذا الوجود العلمي وجود اخر والماهية اذا وجدت بهذا الوجود
يسلب عنه كثير من الصفات والآثار المترتبة عليها في الوجود المادي من التضاد والتفاسد والتزاحم وغير ذلك واما ما تقضي بعضهم
بقوله ان من الجائز ان يختلف لوازم الشيء بحسب اختلاف القوابل حتى يكون الحرارة متى حلت بالمادة الجسمانية يعرض لها عوارض مخصوصة
ومتى حلت النفس المجردة عن الوضع والمقدار لا يعرض لها شيء من هذه الاثار ويكون الماهية في الحالين واحدة ففيه ان السائل اذا وجه
الاشكال في نفس تلك الاثار كالسخونة والاحراق لم يندفع بالجواب الذي ذكره فيجب المصير الى ما مهدنا في مباحث الوجود الذهني **فصل**
في حال التفاسير المذكورة في باب العلم وترتيبها وتحصيل المعنى الجامع لافراده زعم كثير من الناس ان اقوال الحكماء مضطربة في باب العقل
والمعقول غاية الاضطراب فان الشيخ الرئيس يضطرب كلامه تارة الى ان يجعل التعقل امرا سلبيا وذلك عندما بين ان كون الباري
عاقلا ومعقولا لا يقتضي كثرة في ذاته ولا في صفاته لان معنى عاقليته ومعقوليته تجرده عن المادة وهو امر عدمي وتارة يجعله عبارة
عن الصور المرتسمة في الجوهر العاقل المطابقة لماهية المعقول وذلك عندما بين ان تعقل الشيء لذاته ليس الا حضور صورته عند ذاته وايضا
نص على ذلك في النمط الثالث من الاشارات حيث قال ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك وتارة يجعله مجرد
اضافة وذلك عندما بين ان العقل الذي لواجب الوجود ليست عقليته لاجل حصول صور كثيرة فيه بل لاجل فيضانها عنه
حتى يكون العقل البسيط اذا حصل فينا يكون كالمبدأ الخلاق لعلومنا النفسانية وتارة يجعله عبارة عن كيفية ذات اضافة الى
الامر الخارجي وذلك عندما بين ان العلم من الكيفيات النفسانية داخل في مقولة الكيف بالذات وفي مقولة المضاف بالعرض وايضا
عندما بين ان تغير المعلوم يوجب تغير العلم الذي هو كيفية ذات اضافة واما الشيخ المقتول صاحب كتاب حكمة الاشراق فذهب الى ان العلم
عبارة عن الظهور والظهور نفس ذات النور لكن النور قد يكون نورا لنفسه وقد يكون نورا لغيره فان كان نورا لنفسه كان مدركا لنفسه
وان كان نورا لغيره فلا يخ ذلك الغير اما ان يكون نورا لنفسه او لا يكون وعلى الثاني فهو اما ان يكون مظلما في نفسه او لا وعلى الثاني
فهو اما نور لغيره او ليس بنور لغيره ايضا بل غسق الغيره فعلى التقدير الاول كان ذلك الغير مدركا له وعلى التقادير الثلاثة فلم يكن
ذلك الغير مدركا له ولا هو مدرك لنفسه هذا حاصل مذهبه فدل على ان علم الشيء بذاته عنده عبارة عن كونه نورا لنفسه وعلم الشيء
بغيره عنده عبارة عن اضافة نورية بين شيئين نوريين وهذه الاقوال ظواهرها متناقضة لكن يمكن تاويلها وارجاعها الى مذهب
واحد هو ان العلم عبارة عن وجود شيء مجرد فهو وجود بشرط سلب الغواشي سواء كان علما لنفسه او لشيء آخر فان كان هذا الوجود المجرد
المسلوب عنه الغواشي وجودا لنفسه كان عقلا لنفسه وان كان وجودا لغيره كالاعراض كان عقلا لغيره او خيالا له او حسا له فهذا تحقيق معنى
العلم مطلقا على الاجمال فلنرجع الى ابطال ما يفهم من ظواهر الاقوال المذكورة في تفسير العلم ثم الى تشييد ما هو الحق عندنا ثم الى اصلاح
بواطن ما ذكروه من تلك الاقوال بقدر الامكان فنقول اما كون التعقل امرا سلبيا فهو ظاهر البطلان فانا اذا رجعنا الى وجداننا عند
تعقل شيء نجد من انفسنا انه حصل لنا شيء لا انه زال عنا شيء وايضا لو كان جعل العلم سلبا لم يكن اي سلب اتفق بل اولى الاشياء بان
يكون العلم سلبا له هو ما يقابله ومقابل العلم هو الجهل فلو كان العلم سلبا لكان سلبا للجهل والجهل قد يكون بسيطا وقد يكون مركبا
فان كان العلم سلبا للجهل البسيط الذي هو عبارة عن عدم العلم بشيء فعدم عدم العلم يكون ثبوتا للعلم فيكون العلم ثبوتيا لا سلبيا
وان كان سلبا للجهل المركب فيلزم خلو الواسطة بين الشيء وسلبه لان عدم الجهل المركب لا يستلزم حصول العلم فبطل كون العلم سلبا
للجهل المركب وايضا الجهل المركب مركب من علم وجهل فلو كان العلم الذي هو سلبه سلبا لجزئيه الذي هو العلم يلزم سلب الشيء لنفسه ولو كان
سلبا لجزئه الذي هو السلب العائد للشيء الاول وهو كون العلم عدم عدمه ثم لو قال قائل انا لا نجعله عبارة عن سلب الجهل بل سلب المادة
ولواحقها فنقول هذا باطل من وجوه ثلثة اولها ان التجرد عن المادة لا ينسب الى احد دون احد فلا يقال هذا مجرد عن المادة بالنسبة الى زيد دون عمرو كما يقال زيد يعقل هذا دون عمرو ولو كان العلم بالشيء عبارة عن تجرده عن المادة لصح ان يقال علم

زيد بان العالم حادث مجرد زيد بهذا القول وثانيها انه ليس علمنا بكون الشيء مجردا عن الوضع والاشارة علما بكون ذلك الشيء علما بشيء
ولو كان معنى العلم بعينه معنى التجرد عن المادة لكان كلما علمنا تجرد شيء علمنا كونه علما بشيء وليس كذلك بل بعد العلم بكون الشيء
مجردا عن المواد يجوز الشك لاحد في كونه علما او عالما بذاته او بغيره الا بعد البرهان ولهذا اقيم البرهان على ان كل مجرد عقل وعاقل
ومن الممتنع ان يكون معنى واحد مجهولا ومعلوما في زمان واحد وثالثها ما اشرنا اليه اولا من انا نجد من انفسنا من جهة كوننا عالمين حالة
ثبوتية متميزة عن سائر احوال النفس كالارادة والقدرة والخوف والشهوة والغضب وغير ذلك فظهر من هذا ان الادراك للشيء ليس
مجرد العدم واما المذهب الثاني وهو كون العلم عبارة عن صورة منطبعة عند العاقل فهو مدفوع ايضا بوجوه ثلثة الاول انه لو كان
التعقل هو حصول صورة في العاقل لكنا لا نعقل ذواتنا والتالي باطل بالضرورة الوجدانية فالمقدم مثله وجه اللزوم ان تعقلنا
لذواتنا اما ان يكون نفس ذواتنا او لا بد من حصول صورة اخرى من ذاتنا في ذاتنا وكلا القسمين باطل اما الاول فلان تعقلنا
لذواتنا لو كان نفس ذواتنا لكان من علم ذاتنا علم كوننا عاقلين لذواتنا وكذا من عقل الاشياء التي هي عاقلة لذاتها لزمه ان يعقلها
عاقلة لذواتها بل كان تعقله اياها عقلا عقلها لذاتها وليس كذلك واما الثاني فهو ايضا باطل اما اولا فلان تلك الصورة لا بد وان تكون
مساوية لذاتنا فيلزم اجتماع المثلين او كون احدهما حالا والاخر محلا مع عدم رجحان احدهما بالحالية والاخر بالمحلية واما ثانيا فلان
كون شيء واحد جوهرا او عرضا لان صورة ذاتنا مثل ذاتنا وذاتنا جوهر مستغن الوجود عما يقوم به فما يقوم به بعد وجوده بالفعل
كان عرضا واما ثالثا فلان كل صورة ذهنية فهي كلية ولو تخصصت بالف تخصيص فانه لا يمنع عن الكلية واحتمال الاشتراك بين
كثيرين ونحن نعرف ذاتنا هوية شخصية غير قابلة للاشتراك ولان كل ما يزيد على ذاتنا فانا نشير اليه بهو ونشير الى ذاتنا بانا فلو كان
علمنا بذاتنا بصورة زائدة علينا لكنا مشيرين الى ذاتنا بهو والتالي باطل بالضرورة فكذا المقدم الوجه الثاني انه لو كان الادراك عبارة
عن حصول صورة المدرك فلا شك ان هذه الماهيات مقارنة للاجسام الجمادية مع ان الادراك غير حاصل لها فعلمنا ان نفس حصول
هذه الماهيات للجوهر ليس هو ادراكها لان نفس الحصول لها لا يختلف في الحالين فان من يدرك شيئا امكنه ان يدرك ذلك الشيء مع
بقاء دينه فان مقارنته صورة السواد والاين والكم لشيء لا يمنع عن كون ذلك الشيء مدركا والا لم يتعلق الادراك بمجموعها ونحن ندرك
كثيرا اجساما ذا امقدار وذا كيف واين ووضع وغير ذلك ولو قال ان الادراك حصول صورة لما من شانه الادراك لكان تفسيرا للشيء بمثله
وهو باطل فعلم ان العلم ليس عبارة عن الصورة الحاصلة فان قيل نحن نقول التعقل عبارة عن حضور صورة مجردة عن المادة عند موجود
مجرد عن المادة فيقال هذا ايضا باطل لان التعقل حالة ثبوتية والتجرد عن المادة مفهوم سلبي فيستحيل ان يكون المعنى السلبي داخلا
في حقيقة الامر الثبوتي الذي هو التعقل لان الامر الثبوتي لا يتقوم بالسلبي فبقي ان يقال ان التعقل هو نفس حضور الشيء وثبوته او حالة
اخرى ولكن لا يتحقق تلك الحالة الثبوتية الا عند التجرد عن المادة سواء قيل ان تلك الحالة وحدها هي الادراك او قيل ان المجموع الحاصل
من الحضور ومن تلك الحالة هي الادراك فنقول اما الاول فقد مر بطلانه واما الثاني فهو كلام غامض سنرجع الى كيفية صدقه او كذبه
او ترتيبه وبالجملة فهو يوجب الاعتراف في ظاهر الامر بانه ليس الادراك نفس حضور الصورة واما المذهب الثالث وهو كون العلم
اضافة ما بين العالم والمعلوم من غير ان يكون هناك حالة اخرى ورائها فهو ايضا باطل لما بين في باب المضاف ان الاضافات لا
لها في الوجود ولا يتحصل الا عند وجود المتضائفين ونحن كثيرا ما ندرك اشياء لا وجود لها في الاعيان وندرك ذواتنا ولا اضافة
بين ذاتنا وذاتنا الا بحسب الاعتبار ولو كان علمنا بذاتنا عبارة عن اضافة في ذاتنا الينا لكان العلم منا بذاتنا غير حاصل الا عند الاعتبار
والمقايسة وليس كذلك بل نحن دائما عالمين بانفسنا سواء اعتبر ذلك معتبر ام لا واعلم ان القائل بكون العلم اضافة عارضة للمدرك
الى المدرك اعني الادراك انما ذهب اليه ليندفع عنه بعض الشكوك الموردة على كون الادراك صورة وغفل عن استدعاء الاضافة
ثبوت المتضائفين فلزمه ان ما لا يكون موجودا في الخارج يستحيل ان يكون معلوما ولزمه ان لا يكون ادراك ما جهلا البتة لان الجهل
هو كون الصورة العلمية للحقيقة الخارجية غير مطابقة اياها واما المذهب الرابع وهو الذي اختاره صاحب الملخص وهو ان العلم
عبارة عن كيفية ذات اضافة فهو ايضا في سخافة شديدة اما اولا فلانه يلزم عليه ان يكون علم الباري بذاته وبغير ذاته عبارة عن كيفية
زائدة عارضة لذاته تعالى القيوم الاحدي ان يكون صفاته الكمالية من نوع اضعف المخلوقات وايضا اذا كان علمه كيفية مضافة كان
ذاته تعالى اقدم وجودا من تلك الكيفية لاستحالة ان يكون تلك الكيفية ايضا واجبة الوجود لذاتها لاستحالة تعدد الباري فذاته تعالى

الى

لم يكن قبل تلك الكيفية عالما بشيء من الاشياء فكانت عالميته بالاشياء مستفادة عن امر ممكن الوجود معلول له ومحال ان يستفيض المعطى لكل كمال الى غيره كمالا من الغير وايضا البرهان قائم على ان علمنا بذاتنا ليس غير ذاتنا فلو كان العلم كيفا لكان ذاتنا كيفية وقد ثبت انها من مقولة الجوهر دون الكيف وايضا نحن نشاهد في خيالنا جبالا شاهقة وصحارى واسعة وسماء وارضا وهي كلها جواهر فثبت في العلم وجود صور الاشياء التي نعلم يقينا انها ليست بكيفيات فمن زعم ان هذه الصور كيفيات فهو سفسطة لا يلتفت اليها وان زعم انه في العلم لا يكفي وجود صور المعلومات بل لا بد من قيام كيفية زائدة غير تلك الصور فعليه اثبات ذلك بالبرهان واما مذهب شيخ اتباع الرواقيين ففيه قسم من الحق وقسم من خلاف الحق اما الحق فهو ما قاله في علم الجواهر المفارقة بذاتها من انه عبارة عن كونه نور النفسه والنور هو الوجود فهذا راجع الى ما اخترناه من كون العلم هو الوجود واما الباطل من مذهبه فهو قوله بان علم الشيء بما سواه هو اضافة اليها وهو غير صحيح لان العلم ينقسم الى التصور والتصديق والكلي والجزئي والاضافة ليست كذلك ويرد عليه ايضا ان الحس له ادراكات جزئية ومذهبه ان كل مدرك لشيء لا بد ان يكون نورا لنفسه وكل نور لنفسه عقل بالفعل فيلزم عليه كون كل حيوان ذا عقل وايضا من مذهبه ان الاجسام والمقادير مدركة بالعلم الاشراقي الحضوري وكذا ذهب الى ان نفس كل منا تدرك بدنها بعلم حضوري اضافي وعندنا ان الاجسام المادية من حيث وجودها المادي المنقسم في الجهات لا يتعلق بها ادراك ولا شعور لا التعقل ولا غيره اما المذهب المختار وهو ان العلم عبارة عن الوجود المجرد عن المادة الوضعية فيرد عليه ايضا اشكالات كثيرة في ظاهر الامر ولكن كلها مندفعة عند امعان النظر منها ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلا وان كانت مطابقة فلا بد له من امر في الخارج وح لم لا يجوز ان يكون الادراك حالة نسبية بين المدرك وبينه وهذا ما ذكره الشارح القديم للاشارات واجاب عنه المحقق الطوسي ره في شرحه لها ان من الصورة ما هي مطابقة للخارج وهي العلم ومنها ما هي غير مطابقة للخارج وهي الجهل واما الاضافة فلا يوجد منها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها في الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علما ولا جهلا اقول ظاهر كلام المعترض يدل على ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كان عنده جهلا بالمعنى العدمي المقابل المطلق العلم تقابل العدم والقنية لا بمعنى الوجودي المقابل لقسم من مطلق العلم تقابل التضاد وهذا من باب المغالطة باشتراك كل من لفظي العلم والجهل بين المعنيين والا لم يكن لما ذكره وجه اصلا بل يؤكد القول بان العلم هو الصورة فقط فان الصورة الغير المطابقة لما في الخارج اذا تحققت في الذهن فلا شبهة لاحد في انه قد تحقق قسم من اقسام مطلق العلم مع انه ليست هناك اضافة متحققة الى شيء من الاشياء الخارجية فدل على ان العلم قد يوجد بدون الاضافة فعلم ان طبيعة العلم امر غير الاضافة ومنها ان اثبات الصورة ان لزم فانما يلزم فيما لا يكون موجودا في الخارج واما الامور الموجودة في الخارج فيحتمل ان يكون العلم بها مجرد الاضافة اليها والجواب ان الادراك والعلم في احد يطلق على اقسام الادراكات كالتعقل والتخيل والاحساس فاذا دلت بينة في بعض الافراد على كونه امرا غير مضاف وقد عرضت له الاضافة علم قطعا انه ليس من مقولة المضاف اينما كان ومنها ان ادراك السواد لو كان عبارة عن حصوله لشيء فقط لكان الجسم الاسود مدركا والجواب ان مطلق الحصول غير كاف في المدركية بل حصول لصورة مجردة عن المادة الوضعية ومنها انه لو كان معنى الادراك بعينه حصول صورة مجردة لكنا اذا علمنا موجودا قائما بذاته علمنا كونه عالما من غير حاجة الى برهان مستأنف ولكنا اذا علمنا موجودا غير جسم وجدت له صورة السواد قطعنا بكونه عالما به وبذاتنا بعد علمنا بان الله تع غير جسم ولا جسماني نحتاج الى برهان في كونه تع هل يعلم ذاته ام لا وهل العلم بذاته عين ذاته ام امر يزيد على ذاته اقول العلم ليس عبارة عن نفس مفهوم الصورة المجردة لامر حتى يكون اذا تصورنا ذلك المفهوم للشيء جزمنا بحصول العلم له بل العلم عبارة عن نحو وجود امر مجرد عن المادة والوجود مما لا يمكن تصوره بالكنه الا بنفس هويته الموجودة لا بمثال ذهني له فذلك الوجود لو فرض حصوله في عقلنا لم نشك ح في كونه عالما بذاته وعالما بما حضر عنده ذاته ولا يحتاج ح الى برهان ومنها انه اذا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا فعلمنا بعلمنا بذاتنا ان كان بعينه علمنا بذاتنا فح يكون هو ايضا ذاتنا بعينه وهلم جرا في التركيبات الغير المتناهية واما ان لا يكون هو علمنا بذاتنا فيلزم منه ان لا يكون ايضا علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وهذا الاعتراض نقله محقق مقاصد الاشارات وذكر انه من اعتراضات المسعودي واجاب عنه بقوله ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بنوع من الاعتبار والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لا ينقطع ما دام المعتبر يعتبره اقول هذا الجواب غير حاسم لمادة الشبهة فالاولى ان يق

علمنا

علمنا بذاتنا نفس وجود ذاتنا وعلمنا بعلمنا بذاتنا ليس هو بعينه وجود ذاتنا بل صورة ذهنية زائدة علينا ليست هي بعينها هويتنا الشخصية ولها هوية ذهنية اخرى وكذا علمنا بعلمنا بذلك العلم صورة زائدة على هويتي العلمين الاولين وهكذا الى ان ينقطع الاعتبار والتصور ولا يلزم من ذلك اجتماع المثلين في مرتبة لما ترى ان الوجود سواء كان عينيا او ذهنيا لا مثل له ولا صورة علمية يطابقه بعينه وهويته فنحن اذا علمنا هويتنا الشخصية الوجودية بعلم زائد فذلك العلم عرض قائم بوجودنا وهو امر مغاير لوجودنا غير مماثل لنا وكذلك الحال في العلم بكل علم لان كل علم هو نحو من الوجود ولا يمكن نيله الا بنفسه لا بصورة اخرى فالعلم بكل وجود وتشخص لا يمكن الا بوجه كلي عام ومنها انا نعلم ان المبصر هو زيد الموجود في الخارج والقول بانه مثاله دسيسة يقتضي الشك في الاوليات واجاب عنه ذلك المحقق بان المبصر هو زيد لا شك ولا نزاع فيه واما الابصار فهو حصول مثاله في آلة المدرك وعدم التميز بين المدرك والادراك منشأ هذا الاعتراض اقول الحق عندنا ان ما به الابصار والمبصر بالحقيقة هو شخص مثالي موجود في الاعيان لا في الآلة البصرية كما سنوضحه في مقامه ان شاء الله فهذه جملة من مذاهب المنتسبين الى الحكمة في باب العلم وما يرد على كل منها فالآن نكشف قناع الاجمال عن وجه الحق الذي اومأنا اليه ونشيد قاعدته **فصل** في تحقيق معنى العلم العلم ليس امرا سلبيا كالتجرد عن المادة ولا اضافيا بل وجودا ولا كل وجود بل وجودا بالفعل لا بالقوة ولا كل وجود بالفعل بل وجودا خالصا غير مشوب بالعدم وبقدر خلوصه عن شوب العدم يكون شدة كونه علما وبيان هذا ان المادة الاولى امر مبهم في ذاته وهي غير موجودة بالفعل وانما يتحصل ويتقوم ذاتا متحققة بالجسم ولواحقه كالحركة وما يتشأ منها والجسم بما هو جسم لا يكون له وجود خالص عن العدم الخارجي فان كل جزء مفروض فيه وجوده يقتضي عدم غيره من الاجزاء وعدم الكل فانه اذا وجد ذلك الجزء كان الكل معدوما وكذا يسلب عنه سائر الاجزاء ولان الوجود عين الوحدة او ملازم لها فما لا وحدة له لا وجود له وكذا الحمل والهوهوية من لوازم الوحدة فما لا هوهوية له فلا وجود له لشيء وشيء من اجزاء الجسم المتصل ولو بحسب الوهم لا يحمل على الجسم ولا يحمل على شيء من تلك الاجزاء مع انه حاصل الهوية من اتصال تلك الاجزاء وكماله بزيادة الاتصال ذلك في تمادية وما كمال الشيء يوجب زواله فكيف يكون في نفسه موجودا مستقلا وبالجملة الجسم حقيقة افتراقية في وجودها قوة عدمها وفي عدمها قوة وجودها فوجود كل فرد منه كالذراع مثلا عين عدم فرد آخر وضده فيه قوة زوال نفسه وهذا غاية ضعف الوجود لشيء بحيث وجوده يوجب عدمه وهو كالكثرة في ضعف الوحدة فان وحدة الكثرة عين كثرتها الشيء والفرق بين الهيولى الاولى وبين الجسم في نقص الوجود ان الهيولى بعينها قوة صرفة لوجود الاشياء الكثيرة واما الجسم ففي وجوده قوة عدمه فما هذا شانه لا يوجد بتمامه لذاته وما لا يوجد بتمامه لذاته لا يناله شيء آخر والنيل والدرك من لوازم العلم فلا علم لاحد بشيء من الجسم واعراضه اللاحقة الا بصورة غير صورتها الوضعية المادية التي في الخارج لان تلك الصورة بعينها اذا حصلت لشيء كان ذلك الشيء اما مادتها التي هي محلها او الامر الذي يحلها او الامر الذي يحل معها وحكم الجميع كحكم الصورة الجسمية الخارجية في ان لا وجود لها لذاتها وليس لشيء منها عند شيء وجود الا بحسب اطرافها ونهاياتها ونهاية الشيء خارجة عن ذاته والادراك قد يتعلق بذوات الاشياء واجزائها الداخلة فعلم مما ذكرنا ان اصل الوجود لا يكفي في كون الشيء مدركا وما لا لشيء يدركه بما له ذلك الشيء بل وجودا غير ذي وضع بالمعنى الذي هو من المقولة فالوجود للقوى الذي لا يصحبه هذه الشوائب العدمية هو عبارة عن الادراك فهذا يمكن ان يكون هو المراد بما ذكره القائل سابقا ان التعقل هو المجموع الحاصل من حضور الشيء وحالة اخرى له لو كان اراد بالحالة استقلال الوجود وتأكده في الجملة بان لا يكون منقسما ولا ذا وضع حسي وآخر وجهة من جهات العالم الوضعي وهذا حال كل صورة ادراكية فانها غير قابلة للاشارة الوضعية فان الصورة التي ينالها الحس ليست بالحقيقة هي التي تسمى بالكيفيات المحسوسة ولا التي تسمى باوائل الملموسات التي هي الحرارة الخارجية القابلة للاشارة الحسية الوضعية فانها محسوسة بالقصد الثاني وبالعرض لا بالقصد الاول وبالذات فان المحسوس من حيث محسوسية وجوده في نفسه بعينه وجوده للجوهر الحاس به وهذا النحو من الوجود هو محسوسيته كما ان وجود المعقول من حيث هو معقول ومعقوليته وحصوله للجوهر العاقل بعينه شيء واحد فالصورة المحسوسة بالذات ليس وجودها وجودا ذا وضع يمكن الاشارة اليها وان كان من شرائط الادراك الحسي حصول نسبة وضعية بين آلة الادراك والشيء الذي يوخذ منه تلك الصورة وهذه النسبة غير ثابتة بين تلك الصورة وما يطابقه ويوخذ منه وذلك الشرط غير محتاج اليه في غير الادراك الحسي من الادراكات الخيالية والوهمية والعقلية وليس ايضا حصول الصورة الادراكية للمشاعر والمشاهد الادراكية كحصول الصور الكائنة في محالها الخارجية كما سنتلو عليك **فصل** في الفرق بين حضور الصورة الادراكية للنفس وبين حصولها في المادة وذلك بين الحصولين وجوه

من ثمانية اوجه اولها ان الصورة المادية متزاحمة متمانعة فان المتشكل بشكل مخصوص والملون بلون مخصوص يمتنع عليه ان يتشكل بشكل اخر مع الشكل الاول ولا ان يتلون بلون اخر ما لم ينسلخ عنه اللون الاول وكذا الحال في الطعوم والروايح والاصوات المتخالفة المتضادة واما صورها الادراكية فلا تزاحم لها في الوجود الادراكي فان الحس المشترك يدرك الجميع ويحضرها عنده وكل حس من هذه الحواس الخمسة يمكنه ادراك انواع مختلفة من جنس محسوسه فالبصر للالوان المتضادة والذوق للطعوم المتضادة وكذا الكلام في غيرها فعلم ان الوجود الصوري الادراكي ضرب اخر من الوجود وثانيها ان الصور المادية لا يحصل العظيم منها في المادة الصغيرة فلا يحصل الجبل في خردلة ولا يسع البحر حوص وهذا بخلاف الوجود الادراكي فان قبول النفس للعظيم منها والصغير سواء فيقدر النفس ان يحضر في خياله صورة جميع السموات والارض وما بينهما دفعة واحدة من غير ان يتضيق عنها كما ورد عن مولانا وسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ان قلب المؤمن اعظم من العرش وكما قال ابو يزيد البسطامي حكاية عن نفسه لو كان العرش وما حواه في زاوية من زوايا قلب ابي يزيد لما احس به والسبب في ذلك ان النفس لا مقدار لها ولا وضع لها والا لكانت محدودة بحد خاص ووضع خاص لا تقبل غيره الا ويزيد عليه او ينقص عنه فيبقى منه شيء غير مدرك لها او يبقى من النفس شيء غير مدرك له فيكون شيء واحد معلوما وغير معلوم او عالما وغير عالم في ان واحد وهو محال بالبرهان والوجدان فانا نعلم ان النفس منا شخص واحد اذا ادرك مقدارا عظيما يدرك كله بكلها لا ببعضها اذ لا بعض لها لبساطتها وثالثها ان الكيفية الضعيفة تمحى عند حصول الكيفية القوية في المادة بخلاف الصور النفسانية فان القوى منها لا يبطل الضعيف عند وروده سيما في الخيال والتعقل فان العقل يدرك الضعيف اثر القوى ويتخيل الصغير بعد العظيم والانقص بعد الاشد ورابعها ان الكيفيات المادية يشار اليها بالحواس وهي واقعة في جهة من جهات هذا العالم وليس كذلك الصور الادراكية اذ لا اشارة اليها ولا وضع لها بمعنى المقولة ولا جزء منها وخامسها ان صورة واحدة مادية يمكن ان تكون مدركة بادراكات كثيرة لاشخاص كثيرة بالمعنى المراد من ادراكها فيكون كتابة واحدة يقع عليها ابصار كثيرة او صوت واحد تسمعه اسماع كثيرة وليس كذلك وجود الصورة الادراكية فما في خيالي لا يمكن ان يطلع عليه غيري وما في قوة ذوقي لا يمكن ان يذوقه غيري ولذلك تقبل النار النفسانية لا تحرق وحرقة قلب العاشق لا تسخن وثلجة صدره لا تبرد والعقل اذا حكم بان النار محرقة والماء مبرد لا يحكم بانهما حين ما يكون في النفس محرقة او انه حين ما يكون فيها مبرد بل على انها امور اذا وجدت في الخارج كانت محرقة او مبردة واذا حكم بان الجوهر قائم بذاته لا يقوم بغيره لا يريد به ان وجوده الذهني لا يقوم بغيره بل معناه ان ما علم صورة شيء وجوده لا يقوم بغيره ولا يلزم منه ان لا يقوم صورته المطابقة له بغيرها وسادسها ان الصور الكونية اذا زالت عن موضوعها فلا يمكن استرجاعها او استرجاع مثلها الا باكتساب جديد وتأثير مستأنف بمثل تلك الاسباب التي حدثت منها اولا بخلاف الصور النفسانية فانها اذا زالت بعد حصولها نفسها لا يحتاج في استرجاعها الى تجشم كسب جديد وسابعها ان الصور الكونية اذا كانت ناقصة الوجود لا يمكن استكمالها الا بفاعل غريب او سبب مباين منفصل كالشجر اذا بلغ الى مقداره يحتاج الى اسباب اخر كالماء والارض لاجل التغذية والتنمية والحيوان اذا بلغ الى غاية كماله وكذا الصور الجمادية الطبيعية او الصناعية اذا كملت بعد نقصانها انما كملت باسباب منفصلة عنها بخلاف الصور النفسانية كصورة النفوس القدسية التي تكون في اول الامر غير كاملة لكنها مستكفية بذاتها في بلوغها الى كمالها اللائق بحالها من غير حاجة لها الى مكمل منفصل الذات عنها وثامنها ان الصور الكونية لا يمكن صدق نقايض مفهوماتها ومعانيها عليها فالنار الخارجية لا يصدق عليها انها لا نار والسواد الخارجي لا يصدق عليها انه ليس بسواد بخلاف النار النفسانية فانها ليست بنار بالحمل الشايع الصناعي والجسم الموجود في النفس ليس بجسم وكذا حال الكيفيات المحسوسة كالالوان والاصوات والطعوم والروايح كلها يحمل على انفسها بالحمل الذاتي ويسلب عن انفسها بالحمل الصناعي فالحيوان النفساني حيوان وليس بحيوان والسر في ذلك ان ذلك النحو من الوجود الصوري المسلوب عنه النقايص المادية وجود على وجه اعلى واشرف فاثبات هذه المعاني الجسمية المادية لها من جهة تحقق مبدئها واصلها فيه فان هذه الصور المادية اصنام وقوالب لتلك الصور المجردة واما سلب هذه عنها فلاجل ان تلك الصور اجل واشرف من ان يوجد بهذا الكون الدنية فهذا الحيوان اللحمي المركب من الاضداد والصور الداثرة المستحيلة مثال وظل لذلك الحيوان النفساني البسيط وان كان فوقه ما هو اعلى منه وهو الحيوان العقلي البسيط الواحد الجامع مع بساطته لجميع الاشخاص والاصناف المادية والنفسانية التي تحته من نوعه وهو مثالها الكلي النوعي وهو الفرس العقلي وهكذا في كل نوع من انواع الحيوانات وغيرها كما مر في مباحث المهية والغرض ههنا بيان ان الصور المجردة المطابقة لهذه الصور المادية كيف يصدق عليها نقايض انفسها على وجه لا يلزم اشكال التناقض ومبناه تحقيق

مسئلة الاشد والاضعف وان وجود الشيء اذا اشتد يخرج من نوعه الى نوع اخر اعلى منه مع ان كل اشتداد يكون امعانا في نوعه الذي كان فيه وفي المثل المشهور ان الشيء اذا جاوز حده انعكس الى ضده ومن هذا القبيل استكمالات المادة الواحدة كمادة الجنين اذا كملت صورته الطبيعية تصير صورة نفسانية ثم عقلية فيصدق عليها ما كان مسلوبا عنها ويسلب عنها ما كان صادقا عليها **فصل** في قولهم ان العلم عرض اما العلوم الخيالية والحسية فهي عندنا غير حالة في آلة التخيل وآلة الحس بل انما يكون تلك الآلات كالمرائي والمظاهر لها فلا محال ولا موضع لها فجواهرها جواهر مجردة عن المواد واعراضها اعراض قائمة بتلك الجواهر والكل يقوم بالنفس كقيام الممكنات بالباري جل ذكره واما العلوم العقلية فالمشهور ان علومنا العقلية بالاشياء عبارة عن ارتسام صورها في نفوسنا لان العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها وهي صور جواهر وصور اعراض يرد عليهم في ذلك شك قوي ذكره الشيخ في الهيات الشفاء وهو ان العلم لما وجب ان يكون مطابقا للمعلوم فاذا كان المعلوم ذاتا قائمة بنفسها فالعلم به يكون مطابقا له وداخلا في نوعه والداخل في نوع الشيء لا بد وان يكون مندرجا معه تحت جنسه مشاكلا له في ذلك الجنس لكن الجوهر مقول على ما تحته قول الجنس فاذا الصورة العقلية للجوهر لا بد ان يكون جوهرا ايضا مع ان العلم به من الكيفيات النفسانية القائمة بالنفس فشيء واحد يكون جوهرا وعرضا ولا شيء من الجوهر بعرض فهذا هو الاشكال المشهور وقد اشرنا الى كيفية دفعه فيما مر سابقا ولاحقا لكن الشيخ اجاب عنه بقوله مهية الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود في الاعيان لا في موضوع وهذه الصفة موجودة لمهية الجوهر المعقولة فانها مهية شانها ان تكون موجودة في الاعيان لا في موضوع اي هي معقولة عن امر وجوده في الاعيان ان لا يكون في موضوع واما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حده من حيث هو جوهر والحركة كان ماهيتها انها كمال ما بالقوة وليست في العقل حركة بهذه الصفة حتى يكون في العقل كمال ما بالقوة من جهة كذا حتى يصير مهيتها محركة للعقل الى آخر ما ذكره اقول لا يعجبني هذا الكلام فان دلائل اثبات الوجود الذهني للاشياء لو تمت لدلت على ان للاشياء مع جميع صفاتها ولوازمها ولوا حقها واي معنى لها باي وجه كان وجودا آخر سوى هذا الوجود المادي الداثر فكما ان الانسان مثلا نحن نتصوره نوعا جوهريا كذلك نتصوره مع قيد كونه قائما بذاته بالفعل وعاقلا لذاته مجردا عن المحل والموضوع فهذا العذر الذي ذكره لا يجري فيه ولو ذكر مثل ما ذكره في جميع صفات المهيات واجناسها وفصولها فذلك يوجب ان لا يبقى من مهية الاشياء شيء في الذهن فان الذي يجعله صورة الحيوان مثلا في الذهن اذا لم يكن جوهرا ولا جسما ولا ناميا ولا متغذيا ولا حساسا ولا متحركا ولا متحيزا ولا شيئا من مقومات الحيوانات وفصولها البعيدة والقريبة ولم يثبت فيه شيء من الحيوانية فبماذا يكون حيوانا الحيوانية بانه بالفعل جوهر جسماني نام حساس فليس كذلك وبانه اذا وجد في الخارج لكان حيوانا فنقول ما المراد من هذا الكلام فان كان المراد منه امكان ان يوجد تلك الصورة الذهنية بحسب شخصيتها في الخارج فليس كذلك فان الشخص الموجود في الذهن الذي عرض له الكلية والاشتراك لا يمكن خروجه من العقل وصيرورته بعينه شخصا جسمانيا متخصصا بوضع واشارة لان ذلك خلط بين انحاء الوجودات وتضييع للحيثيات فان الشخص العقلي شخصيته لا تنافي العموم والاشتراك بين كثيرين والشخص الخارجي ممتنع فيه ذلك وان كان المراد انه بحسب مهيته الموجودة بذلك الوجود العقلي بحيث اذا وجدت في الخارج كانت جوهرا كذلك فهي عندهم من مقولة الكيف ولو وجدت في الخارج لكانت ايضا كيفية نفسانية لا جوهرا ولا كما ولا كيفا آخر ولو كان المراد منه ان هذه المهية الموجودة في الذهن بحيث لو فرضت فرضا مستحيلا انها صارت موجودة في الخارج بوجود مهية اخرى لكانت تلك المهية جوهرا او كذا او كذا فهذا على تقدير التسليم لم يكن فيه فائدة اذ كل مهية في اي نحو من الوجود كانت يجري فيه ذلك الغرض بالقياس الى كل مهية فان ذلك كقولنا لو كان الجوهر عرضا لكان وجوده في موضوع ولو كان الجسم عقلا لكان بالفعل في كل ما له من الكمالات ولو كان الممكن واجبا لكان صانعا للعالم وايضا لم يبق فرق بين هذا المذهب ومذهب القائلين بالشبح والمثال ولكانت الصور الموجودة في النفس كالصور المنقوشة في الجدران في كونها انسانا او فرسا وفيلا واشجارا وانهارا الا انها يصدق عليها انها لو كانت موجودة في الاعيان لكانت هي تلك الامور ولكن موجوديتها خارجة عن تلك السطوح ممتنعة بل الحق ان الصور العقلية للجواهر الموجودة في الاعيان بعينها هي تلك الحقائق وذواتها المتاصلة فللجواهر بل للجسم مثلا معنى وصورة محسوسة وصورته المحسوسة هي الجوهر الحسي وصورته المعقولة هي معنى الجوهر وهو المعنى المعقول الذي يدركه العقل من ذاته انه موجود لا في موضوع من غير ان يحتاج في تعقله الى صورة قائمة بالعقل وكذا الحيوان المعقول والنامي المعقول والحساس المعقول فالمعقول من هذه الامور لا يلزم ان يكون امورا متخالفة الوجودات ولا معنى يقوم وجوده في موضوع مستغن عنه في ذلك النحو من الوجود الكمالي العقلي بل كما يصدق هذه المعاني باجمعها مع ما يزيد

عليها على جسم ويحمل عليه بهو هو وذلك الجسم الذي هو مصداق هذه المعاني موجود ذو وضع واشارة وليس شيء من هذه المعقولات ذا وضع
واشارة فبان يحمل هذه المعاني العقلية على ذات عقلية كان اولى فان صدق معقول على معقول واتحاده به في الوجود العقلي اولى
الى من صدق معقول على محسوس واتحاده به في الوجود الحسي والعجب من ان الشيخ قد اثبت في اول النمط الرابع من كتاب الاشارات ان
للحيوان المعقول وجودا في الحيوان المحسوس والحيوان المعقول المشترك بين كثيرين لا شك ان وجوده الخاص به غير قابل للاشارة والتحيز والوضع
ومع ذلك له بحسب المعنى المعقول ارتباط واتحاد بالحيوان المحسوس لا بان صورته العقلية تقوم بالاشخاص الحيوانية حتى يكون الحيوان العقلي
عرضا قائما بالحيوان الحسي بل هو اولى بالجوهرية والاستغناء عن الموضوع من هذه الحيوانات الدنية المستحيلة الكائنة الفاسدة فكذا
الحال في سائر الصور المعقولة لسائر الانواع الجوهرية وغيرها والناس انما وقعوا في مثل هذه الاشكالات لظنهم ان وجود الصور المعقولة
في النفس كوجود الاعراض في محالها وانكروا القول باتحاد العاقل بالمعقول فلا جرم لا يمكنهم التفصي عن اشكال كون الشيء جوهرا وعرضا
عند تعقل النفس للجواهر وغاية ما قالوا في دفعه ان مفهوم العرض عرضي لما تحته ولا منافاة بين الجوهر والعرض في الوجود الذهني انما المنافات
بينهما بحسب الوجود الخارجي ومهية الجوهر محفوظة حال احتياجه في وجوده الذهني الى الموضوع الذي هو الذهن اذ يصدق عليه انه
لا يحتاج اليه في الوجود الخارجي نعم لا يجوز ان يكون شيء واحد جوهرا وعرضا بالنظر الى وجود واحد وذلك لم يلزم من حصول مهية
الجوهر في الذهن بل غاية ما لزم ان مفهوم العرض قد عرض لمهية الجوهر كما عرض لساير المقولات وافرادها في الذهن والخارج جميعا
ويرد عليه اولا ان العرضية ليست الا نحو وجود الاعراض لان معناها كون الشيء في موضوع والكون في الموضوع عبارة عن نحو وجود
المهيات العرضية كمهية السواد والحرارة وغيرها والوجود كما علمت من قبل وان كان من عوارض المهيات لكن عروضها بحسب التحليل
العقلي فعرضيتها ليست كعرضية العوارض الوجودية التي تبدلها مع انحفاظ المهية فالمهية الجوهرية كالانسان مثلا اذا فرض
ان وجودها في نفسها هو وجودها في الموضوع فلا يمكن زوال هذا الوجود عنها وتبدلها الى وجود اخر مع انحفاظ ذاته كساير العرضيات
وبالجملة قياس عروض الوجود للمهية الى عروض ساير اللواحق العرضية لازمة كانت او مفارقة قياس بلا جامع اذ ليس للوجود عروض
بالحقيقة للمهية بل وجود المهية ليس الا نفس صيرورتها خارجا او عقلا ثم انه على تقدير ان يجوز كون شيء واحد جوهرا بحسب المهية عرضا
بحسب الذهن لكن يبقى الاشكال ح فانه لما وجب ان يكون العلم بكل مقولة من تلك المقولة كما هم معترفون به مع ان العلم مطلقا كيفية نفسانية
عندهم ففي العلم بالجوهر كما يلزم ان يكون شيء واحد جوهرا وعرضا كذلك يلزم لصدق مقولة الكيف عليه كون شيء واحد جوهرا وكيفا
وهذا غير مندفع بما ذكره الشيخ في الشفاء الا ان الاعتذار بان العرض ليس ذاتيا لما تحته فلا محذور عندهم في كون الشيء جوهرا بحسب الوجود
الخارجي عرضا بحسب الوجود الذهني غير جار هيهنا لان الاجناس العالية ذاتيات لانواعها وافرادها ولا يمكن تبدل الذاتيات في انحاء
الوجود والا لم يكن الذاتي ذاتيا ولم يكن للمهية الواحدة نحو اخر من الوجود كما هو معنى حصول الاشياء في ظرف العلم وقال بعض اهل النظر
كيف يجوز كون شيء واحد جوهرا وعرضا عند من لم يجوز كونه جوهرا وكيفا فان منشا المنافاة بين الجوهر والكيف ليس الا اعتبار العرض
في احدهما واللاعرض في الاخر واما عدم اقتضاء القسمة والنسبة فمشترك بين الجوهر وبين الكيف فمن سلم عرضية مهية الجوهر كيف اشكل
عليه كونه كيفا ثم اجاب عن هذا الاشكال وامثاله بان معنى الكيف ايضا على قياس معنى الجوهر مهية شرطها في وجودها الخارجي ان
يكون عرضا غير قابل للقسمة والنسبة وكذا حكم الكم وساير المقولات فيرد عليه ما اوردنا سابقا من انه يلزم ح ان لا يبقى من معاني المهيات
مفهوم ما نبات محفوظ في الوجودين ويرد عليهم ايضا حسبما فهموه من وجود الاشياء في العقل ان تلك الصورة الجوهرية التي في النفس
صورة موجودة في نفس جزئية والموجود في نفس جزئية لا يكون الا موجودا جزئيا واقعا في الاعيان فاذن الصورة العلمية التي لمهية
الجوهر من حيث انها موجودة في الذهن لم توجد في الخارج فهي عرض بل كيف باعتبار وجودها الخارجي فقد لزم كون الشيء الواحد باعتبار
وجوده الخارجي جوهرا وكيفا وهو ضروري البطلان فلا مهرب لهم عن هذا الاشكال اللهم الا ان يقول احد انه لا شك ان تلك المهية من حيث
انها موجودة في نفس جزئية فهي من الموجودات العينية ولكنا نعني بالوجود العيني ان يكون المهية بحيث يترتب عليها لوازمها فان
السواد اذا كان موجودا في العين كان من شانه قبض البصر والحرارة العينية من شانها التسخين ولكن متى حصلت في النفس لا يترتب عليها
هذه اللوازم فالاول نسميه وجودا عينيا والثاني وجودا ذهنيا والاشكال بعد باق كما لا يخفى فالمصير الى ما اومانا اليه ولناخذ
في تشييده **فصل** في بيان ان التعقل عبارة عن اتحاد جوهر العاقل بالمعقول ان مسئلة كون النفس عاقلة لصور الاشياء

المعقولة من اغمض المسائل الحكمية التي لم يتنقح لاحد من علماء الاسلام الى يومنا هذا ونحن لما راينا صعوبة هذه المسئلة وتاملنا في
اشكال كون العلم بالجوهر جوهرا وعرضا ولم نر في كتب القوم سيما كتب رئيسهم ابي علي كالشفاء والنجاة والاشارات وعيون الحكمة وغيرها
ما يشفي العليل ويروي الغليل بل وجدناه وكل من في طبقته واشباهه واتباعه كتلميذه بهمنيار وشيخ اتباع الرواقيين والمحقق
الطوسي نصير الدين وغيرهم من المتاخرين لم ياتوا بعده بشيء يمكن التعويل عليه واذا كان هذا حال هؤلاء المعتبرين من الفضلاء فما حال
غير هؤلاء من اصحاب الاوهام والخيالات واولي وساوس المقالات والجدالات فتوجهنا توجها جبليا الى مسبب الاسباب وتضرعنا تضرعا
غريزيا الى مسهل الامور الصعاب في فتح هذا الباب اذ كنا قد جربنا مرارا كثيرة استمدادنا في باب اعلام الخبرات العلمية والهام الحقائق الالهية
لمستحقيه ومحتاجيه ان عادته الاحسان والانعام وسجيته الكرم والاعلام وشيمته رفع اعلام الهداية وبسط انوار الافاضة فافاض
علينا في ساعة تسويدي هذا الفصل من خزائن علمه علما جديدا وفتح على قلوبنا من ابواب رحمته فتحا مبينا وذلك فضل الله يؤتيه من
يشاء والله ذو الفضل العظيم فنقول امتثالا لقوله تعالى واما بنعمة ربك فحدث ان صور الاشياء على قسمين احديهما صورة مادية
قوام وجودها بالمادة والوضع والمكان وغيرها ومثل تلك الصورة لا يمكن ان يكون بحسب هذا الوجود المادي معقولة بالفعل
بل ولا محسوسة ايضا كذلك الا بالعرض والاخرى صورة مجردة عن المادة والوضع والمكان تجريدا اما تاما فهي صورة معقولة بالفعل
او ناقصا فهي متخيلة او محسوسة بالفعل وقد صح عند جميع الحكماء ان الصورة المعقولة بالفعل وجودها للعاقل شيء واحد من جهة
واحدة بلا اختلاف وكذا المحسوس بما هو محسوس وجوده في نفسه ووجوده للجوهر الحاس شيء واحد بلا اختلاف جهة فاذا كان الامر
هكذا فلو فرض ان المعقول بالفعل امر وجوده غير وجود العاقل حتى يكونا ذاتين موجودتين متغايرتين لكل منهما هوية مغايرة
للاخرى ويكون الارتباط بينهما بمجرد الحالية والمحلية كالسواد والجسم الذي هو محل السواد لكان يلزم حينئذ ان يمكن اعتبار وجود
كل منهما مع عزل النظر عن اعتبار صاحبه لان اقل مراتب الاثنينية بين شيئين اثنين ان يكون لكل منهما وجود في نفسه وان قطع
النظر عن قرينه لكن الحال في المعقول بالفعل ليس هذا الحال اذ المعقول بالفعل ليس له وجود آخر الا هذا الوجود الذي هو بذاته معقول
لا لشيء آخر وكون الشيء معقولا لا يتصور الا بكون شيء عاقلا له فلو كان العاقل امرا مغايرا له لكان هو في حد نفسه مع قطع النظر عن
ذلك العاقل غير معقول فلم يكن وجوده هذا الوجود العقلي وهو وجود الصورة العقلية فان الصورة المعقولة من الشيء المجردة عن
المادة سواء كان تجردها بتجريد مجرد اياها عن المادة ام بحسب الفطرة فهي معقولة بالفعل ابدا سواء عقلها عاقل من خارج ام لا وليس
حكم هذه المعقولية كحكم متحركية الجسم الذي اذا قطع النظر عن محركه لم يكن هو في ذلك الاعتبار متحركا بل جسما فقط وذلك لان وجود
الجسم بما هو جسم ليس بعينه وجوده بما هو متحرك ولا كحكم متسخنية الجسم اذا قطع النظر عن تسخين مسخنه فانه لم يكن هو متسخنا عند ذلك
لان وجوده بعينه ليس وجود التسخين ولا كان حكم المعقول بالفعل فانه لا يمكن ان يكون الا معقولا بالفعل لان ذلك الكون في نفسه هو
بعينه معقوليته سواء عقله غيره او لم يعقله فهو معقول الهوية بالفعل من غير حاجة الى عاقل آخر يعقله فاذن هو عاقل بالفعل والا
لزم انفكاك المعقولية بالفعل عن العاقل بالفعل والا لزم انفكاك المعقولية بالفعل عن العاقل بالفعل وقد مر في مباحث المضاف
ان المتضائفين متكافئان في الوجود وفي درجة الوجود ايضا ان كان احدهما بالفعل كان الاخر بالفعل وان كان بالقوة كان الاخر
بالقوة وان كان احدهما ثابتا في مرتبة من المراتب كان الاخر ايضا ثابتا فيها واذا علمت الحال في الصورة المعقولة هكذا وهو ان المعقول
منها بعينه هو العاقل فاعلم ان الحال في الصورة المحسوسة ايضا على هذا القياس فان المحسوس كما وقع التنبيه عليه ينقسم الى ما هو محسوس
بالقوة والى ما هو محسوس بالفعل والمحسوس بالفعل متحد الوجود مع الجوهر الحاس بالفعل والاحساس ليس كما زعمه العاميون من الحكماء من
ان الحس يجرد صورة المحسوس بعينه من مادته ويصادفها مع عوارضها المكتنفة والخيال يجردها تجريدا اكثر لما علم من استحالة انتقال
المنطبعات بهوياتها من مادة الى غيرها ولا ايضا معنى الاحساس حركة القوة الحاسة نحو صورة المحسوس الموجودة في مادته كما زعمه قوم
في باب الابصار ولا بمجرد اضافة للنفس الى تلك الصور المادية كما زعمه صاحب التلويحات لما مر من ان الاضافة الوضعية الى الاجسام ليست ادراكا
لها والاضافة العلمية لا يمكن ان يتصور بالقياس الى ذوات الاوضاع المادية بل الاحساس انما يحصل بان يفيض من الواهب
صورة نورية ادراكية يحصل بها الادراك والشعور فهي الحاسة بالفعل واما قبل ذلك فلا حاس ولا محسوس الا بالقوة واما وجود
صورة في مادة مخصوصة فهي من المعدات لفيضان تلك الصورة التي هي المحسوسة والحاسة بالفعل والكلام في كون هذه الصورة

حساً وحاساً ومحسوساً بعينه كالكلام في كون الصورة العقلية عقلاً وعاقلاً ومعقولاً قال المعلم الاول في كتاب اثولوجيا ينبغي ان تعلم
ان البصر انما ينال الاشياء الخارجة منه ولا ينالها حتى يكون بحيث هو هو فيحس حينئذ ويعرفها معرفة صحيحة على نحو قوته كذلك المرء
العقلي اذا القى بصره على الاشياء العقلية لم ينلها حتى يكون هو وهي شيئاً واحداً الا ان البصر يقع على خارج الاشياء والعقل على باطن الاشياء
فلذلك يكون توحده معها بوجوه فيكون مع بعضها اشد واقوى من توحد الحس بالمحسوسات والبصر كلما اطال النظر الى الشيء المحسوس اضر به
حتى يصيره خارجاً من الحس لا يحس شيئاً فاما البصر العقلي فيكون على خلاف ذلك انتهى كلامه فبما ذكرنا اندفع اشكالات كثيرة ومفاسد شنيعة
ترد على القول بارتسام صور المعقولات المتباينة الماهيات في العقل وكذا ما يرد على القول بانطباع صور الممكنات في ذات الباري جل
اسمه كما هو المشهور من اتباع المشائين فان العقل لو كان بارتسام الصورة العقلية في ذات العاقل لزم في علم النفس بالجوهر وبالكم وغيرهما
كون الشيء الواحد مندرجاً تحت مقولتين بالذات وفي علم الباري كونه محلاً للممكنات ويلزم امور شنيعة اخرى مذكورة في مواضعها ثم
انهم زعموا ان الجوهر المنفعل العقلي من الانسان الذي كان عقلاً ومعقولاً بالقوة مما يصادف الصور العقلية ويدركها ادراكاً عقلياً
فنقول تلك القوة الانفعالية بماذا ادركت الصورة العقلية اادركتها بذاتها المعراة عن الصور العقليات فليت شعري كيف
يدرك ذات عارية جاهلة غير مستنيرة بنور عقلي صورة عقلية نيرة في ذاتها معقولة صرفة فان ادركتها بذاتها فالذات العارية
الجاهلة العامية العميا كيف تدرك صورة علمية والعين العميا كيف تبصر وترى فمن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور وان ادركتها بما
استنارت به من صورة عقلية فكانت تلك الصورة عاقلة بالفعل كما كانت معقولة بالفعل بلا حاجة الى صورة اخرى والا لكان
الكلام عائداً ويلزم تضاعف الصور الى غير النهاية فكان المعقول والعاقل شيئاً واحداً بلا اختلاف وليس لقائل ان يقول تلك الصورة
واسطة في كون النفس عاقلة لما سواها وهي معقولة للنفس بذاتها بمعنى ان ما ورائها مما هي مطابقة اياه تصير معقولاً للنفس بتلك الصورة
لانا نقول لو لم تكن تلك الصورة معقولة للنفس اولاً لم يمكن ان يدرك بها غيرها وليس توسيط تلك الصورة في ادراك الاشياء كتوسيط
الآلات الصناعية في الاعمال البدنية بل مثالها مثال النور المحسوس في ادراك المبصرات حيث يبصر النور اولاً وبتوسطه غيره على انا قد اوضحنا
بالبرهان القاطع ان الصورة المعقولة معقولة في ذاتها لذاتها سواء عقلها غيرها او لم يعقلها وكذا المحسوس بالفعل لا يمكن فرض وجوده
لم يكن هو بحسب ذلك الوجود محسوساً فهو محسوس بالفعل وان قطع النظر عما سواه وليس وجود الصورة الادراكية عقلية كانت او حسية
للجوهر المدرك كحصول الدار والاموال والاولاد لصاحب الدار والمال والولد فان شيئاً من ذلك الحصول ليس في الحقيقة حصولاً لذات
شيء لذات اخرى بل انما ذلك حصول اضافة لها فقط ثم حصول الصورة الجسمانية الطبيعية للمادة التي يستكمل بها ويصير ذاتاً
متحصلة اخرى يشبه هذا الحصول الادراكي فكما ليست المادة شيئاً من الاشياء المعينة بالفعل الا بالصور وليس لحوق الصور بها
لحوق موجود بموجود بالانتقال من احد الجانبين الى الآخر بل بان يتحول المادة من مرتبة النقص في نفسها الى مرتبة الكمال فكذلك حال النفس
في صيرورتها عقلاً بالفعل بعد كونها عقلاً بالقوة وليس لحوق الصورة العقلية بها بعد ما كانت قوة خيالية بالفعل عقلاً بالقوة
كلحوق موجود مباين لموجود مباين كوجود الفرس لنا او كلحوق عرض لمعروض جوهري مستغني القوام في وجوده عن ذلك العرض اذ ليس
الحاصل في تلك الحصولات الا وجود اضافات لا يستكمل بها شيء وحصول الصورة الادراكية للجوهر الدراك اقوى في التحصيل والتكميل
لم من الصور الطبيعية في تحصيل المادة وتنويعها وسنعود من بعد الى دفع الشكوك التي لاجلها قد تحاشى القوم كالشيخ الرئيس واتباعه
من القول باتحاد العقل بالمعقول على وجه لم يبق لاهل البصيرة مجال الشك واضطراب في هذا المطلب بعون الله العظيم **فصل** في
تاكيد القول باتحاد العاقل بالمعقول اعلم ان الشيخ الرئيس في اكثر كتبه نص على ابطال القول باتحاد العاقل بالمعقول واصر على ابطال
ذلك القول غاية الاصرار واستبعد ذلك ونحن نذكر في هذا الفصل ما ذكره في بطلان هذا القول من اسئلته واحتجاجاته على
ذلك وتشنيعاته على القائلين بالاتحاد بين العقل والعاقل ثم ناخذ في التفصي عن اشكالاته والجواب عن احتجاجاته فلقد قال في كتاب
الاشارات ان قوماً من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هي فلنفرض الجوهر العاقل عقل ا وكان
هو على قولهم بعينه المعقول من ا فهل هو حينئذ كما كان عندما لم يعقل ا او بطل منه ذلك فان كان كما كان فسواء عقل ا او لم يعقلها وان كان
بطل منه ذلك ابطل على انه حال له والذات باقية فهو كساير الاستحالات ليس على ما يقولون وان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث
شيء آخر ليس انه صار شيئاً آخر على انك اذا تاملت هذا ايضاً علمت انه يقتضي هيولى مشتركة وتجدد مركب لا بسيط وقال ايضاً زيادة

تنبيه وايضاً اذا عقل ا ثم عقل ب أيكون كما كان عند ما عقل ا حتى يكون سواء عقل ب او لم يعقلها او يصير شيئاً آخر ويلزم منه
ما تقدم ذكره وقال فيه ايضاً وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل في العقل والمعقولات كتاباً يثني عليه المشاؤن وهو حشف
كله وهم يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه وقد ناقضه من اهل زمانه رجل وناقض هو ذلك المناقض بما
هو اسقط من الاول ثم ذكر دليلاً عاماً على نفي الاتحاد بين شيئين مطلقاً وقال اعلم ان قول القائل ان شيئاً ما يصير شيئاً
آخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر ليحدث عنهما شيء ثالث بل على انه كان شيئاً
واحداً فصار واحداً آخر قول شعري غير معقول فانه ان كان كل واحد من الامرين موجوداً فهما اثنان متميزان وان كان احدهما
غير موجود فقد بطل الذي كان موجوداً وقال في الفصل السادس من المقالة الخامسة من الفن السادس في علم النفس من طبيعيات
الشفاء وما يقال من ان ذات النفس تصير هي المعقولات فهو من جملة ما يستحيل عندي فاني لست افهم قولهم ان يصير شيء شيئاً آخر
ولا اعقل ان ذلك كيف يكون فان كان بان يخلع صورة ثم يلبس صورة اخرى فيكون هو مع الصورة الاولى شيئاً ومع الصورة
الاخرى شيئاً آخر فلم يصر بالحقيقة الشيء الاول الشيء الثاني بل الشيء الاول قد بطل وانما بقي موضوعه او جزء منه وان كان ليس
كذلك فلننظر كيف يكون فنقول اذا صار الشيء شيئاً آخر فاما ان يكون اذ هو قد صار ذلك الشيء موجوداً او معدوماً فان
كان موجوداً فالثاني الآخر اما ان يكون موجوداً ايضاً او معدوماً فان كان موجوداً فهما موجودان لا موجود واحد وان
كان معدوماً فقد صار هذا الموجود شيئاً معدوماً لا شيئاً آخر موجوداً وهذا غير معقول وان كان الاول قد عدم
فما صار شيئاً آخر بل عدم هو وحصل شيء آخر فالنفس كيف تصير صور الاشياء واكثر ما هوس الناس في هذا هو الذي
صنف لهم ايساغوجي وكان حريصاً على ان يتكلم باقوال مخيلة شعرية صوفية يقتصر منها لنفسه ولغيره على التخيل ويدل اهل التمييز
في ذلك كتبه في العقل والمعقولات وكتبه في النفس نعم ان صور الاشياء تحل النفس وتحليها وتزينها وتكون النفس كالمكان لها
بتوسط العقل الهيولاني ولو كانت النفس صارت صورة شيء من الموجودات بالفعل والصورة هي الفعل وهي بذاتها فعل وليس في
ذات الصورة قوة قبول شيء انما قوة القبول في القابل للشيء وجب ان يكون النفس حينئذ لا قوة لها على قبول صورة اخرى وامر
آخر وقد نراها تقبل صورة اخرى غير تلك الصورة فان كان ذلك الغير ايضاً لا يخالف هذه الصورة فهو من العجائب فيكون القبول
واللاقبول واحداً وان كان يخالفه فيكون النفس لا محالة ان كانت هي الصورة المعقولة قد صارت غير ذاتها وليس من هذا شيء بل النفس هي العاقلة
والعقل انما يعني به قوتها التي بها تعقل او يعني به صور هذه المعقولات في نفسها ولانها في النفس تكون معقولة فلا يكون العقل و
العاقل والمعقول شيئاً واحداً في انفسنا نعم هذا في شيء آخر يمكن ان يكون على ما سنلمح في موضعه وكذلك العقل الهيولاني ان عني
به مطلق الاستعداد للنفس فهي باقية فينا ابداً ما دمنا في البدن وان عني بحسب شيء شيء فان الاستعداد يبطل مع وجود الفعل
انتهى قوله بالفاظه اقول والذي يجب ان يعلم اولاً قبل الخوض في دفع ما ذكره الشيخ في نفي الاتحاد بين الامرين عاماً وبين العاقل
والمعقول خاصاً امران احدهما ان الوجود في كل شيء هو الاصل في الموجودية وهو مبدء شخصيته ومنشأ مهيته وان الوجود مما
يشتد ويضعف ويكمل وينقص والشخص هو هو الا ترى ان الانسان من مبدء كونه جنيناً بل نطفة الى غاية كونه عاقلاً ومعقولاً جرت
عليه الاطوار وتبدلت عليه النشآت مع بقاء نحو وجوده وتشخصه وثانيهما ان الاتحاد يتصور على وجوه ثلثة الاول ان يتحد
موجود بموجود بان يصير الوجودان لشيئين وجوداً واحداً وهذا لا شك في استحالته لما ذكره الشيخ من دلائل نفي الاتحاد والثاني
ان يصير مفهوم من المفهومات ومهية من المهيات عين مفهوم آخر مغاير له او مهية اخرى مغايرة لها بحيث يصير هو هوا وهي هي
حملاً ذاتياً اولياً وهذا ايضاً لا شك في استحالته فان المفهومات المتغايرة لا يمكن ان يصير مفهوماً واحداً او يصير بعضها بعضاً بحسب
المفهوم ضرورة ان كل معنى غير المعنى الآخر من حيث المعنى مثلاً مفهوم العاقل محال ان يصير عين مفهوم المعقول نعم يمكن ان يكون وجود
واحد بسيط يصدق عليه انه معقول حتى يكون الوجود واحداً والمعاني متغايرة لا تغاير او جب تكثر الجهات والثالث صيرورة موجود
بحيث يصدق عليه مفهوم عقلي ومهية كلية بعد ما لم يكن صادقاً عليه اولاً لاستكمال وقع له في وجوده وهذا ليس بمستحيل بل
هو واقع فان جميع المعاني المعقولة التي وجدت متفرقة في الجماد والنبات والحيوان يوجد مجتمعة في الانسان الواحد لا يقال هذه المعاني
الحيوانية والنباتية والجمادية انما صدقت في الانسان بحسب كثرة قواه لا بحسب قوة واحدة لانا نقول بل بحسب صورة ذاته المتضمنة

نقول

لقواه فان جميع قوى الانسان المدركة والمحركة بفيض على مادة البدن ومواضع الاعضاء من مبدء واحد بسيط هو نفسه وذاته الحقيقية وتلك القوى كلها فروع ذلك الاصل وهو حس الحواس وعامل الاعمال كما ان العقل البسيط الذى اثبته الحكماء هو اصل العقول المفصلة وستنكشف لك فى هذا الكتاب ان العقل الفعال فى انفسنا هو كل الموجودات بمعنى ان ذاته بذاته مصداق حمل جميع المعانى الكلية التى تكون موجودة فى صور المكونات التى فى العالم وبالجملة تكون وجودا وموجودا واحدا هو بصدد الاستكمال بحيث يصدق عليه ويحمل على انه بذاته معنى من المعانى لم يكن صادقا محمولا على ذاته ليس بمستنكر كما قيل ليس من الله بمستنكر ان يجمع العالم فى واحد اذا تقرر هذا فلنرجع الى الجواب عن احتجاجات الشيخ اما دليله العام المذكور فى الاشارات فقوله ان كان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان قلنا ان هذا غير مسلم لجواز ان يكون مفهومات متعددة بحسب المعنى موجودة بوجود واحد فان الحيوان والناطق معنيان متغايران يمكن انفكاك احدهما عن الآخر وهما مع ذلك موجودان بوجود واحد فى الانسان وكذا دليله العام المذكور فى الشفاء فان قوله اذا صار الشئ شيئا آخر فاما ان يكون اذ هو قد صار ذلك الشئ موجودا او معدوما قلنا نختار انه يكون موجودا وقوله فان كان موجودا فالثانى الآخر اما ان يكون ايضا موجودا او معدوما قلنا نختار انه ايضا يكون ح موجودا قوله فهما موجودان لا موجود واحد قلنا بل هما موجودان بوجود واحد ولا استحالة فى كون معان متغايرة موجودة بوجود واحد والسند تام ولو كان يجب ان يكون لكل معنى وجود واحد حتى يستحيل كون معان متغايرة لها وجود واحد فكيف يكون النفس الانسانية مع بساطة جوهرها موجودا عالما قادرا محركا سميعا بصيرا حيا بل الذات الاحدية الواجبية التى هى مصداق جميع المعانى الكمالية والصفات الحسنى الالهية توجد بوجود واحد بسيط لا اختلاف حيثية فيه بوجه من الوجوه اصلا واما حجتاه الخاصتان بالعاقل والمعقول فالذى ذكره فى الاشارات من قوله فالنفس الجوهر العاقل عقل آ وكان هو على قولهم بعينه المعقول من آ فهل هو ح كما كان عندما لم يعقل آ او بطل منه ذلك قلنا انا نختار انه لم يبطل كونه ح عند ما عقل آ وانحذبه الا ما هو من باب النقص والقصور كالصبى اذا صار رجلا فانه لم يزل منه شئ الا ما هو امر عدمى كما اعترف به الشيخ فى فصل من الهيات الشفاء عند ما بين اقسام كون الشئ من شئ حيث قال هناك ان كون الشئ من الشئ على وجهين احدهما بمعنى ان يكون الاول انما هو هو ما به بالطبع يتحرك الى الاستكمال بالثانى كالصبى انما هو صبى لانه فى طريق السلوك الى الرجلية مثلا فاذا صار رجلا لم يفسد ولكنه استكمل لانه لم يزل عنه امر جوهرى ولا ايضا امر عرضى الا ما يتعلق بالنقص وبكونه بالقوة بعد اذ قبل الكمال الآخر والثانى بان يكون الاول ليس فى طباعه انه يتحرك الى الثانى وان كان يلزمه الاستعداد لقبول صورته لا من جهة ماهيته ولكن من جهة حامل ماهيته واذا كان منه الثانى لم يكن من جوهره الذى بالفعل الا بمعنى بعد ولكن كان من جزء جوهره وهو الجزء الذى يقارن القوة مثل الماء انما يصير هواء بان يخلع عن هيولاه صورة المائية ويحصل لها صورة الهوائية والقسم الاول كما لا يخفى عليك يحصل فيه الجوهر الذى للاول بعينه فى الثانى والقسم الثانى لا يحصل الذى فى الاول بعينه للثانى بل جزء منه ويفسد ذلك الجوهر هذا كلامه بعينه وهو صريح فى ان كون الشئ من شئ قد يكون بحيث قد صار الشئ الاول بعينه متحدا بالثانى وهو هو كما كان مع امر زائد متحد معه فكيف ينكر مبهما ما هو من قبيل القسم الاول من قسمى كون الشئ من الشئ قوله فان كان كما كان فسواء عقل آ او لم يعقلها قلنا ليس الامر كما زعمه فان ذلك انما يلزم لو لم يصر ذاته بعينها مصداقا لمعنى كمالى لم يكن قبل هذا التعقل والعجب من الشيخ مع عظم شانه وقدره حيث حكم بان النفس الانسانية من مبدء كونها الى اخر بالقوة فى كل ادراك حتى الاحساس والتخيل الى غاية كونها عاقلا بالفعل فى اكثر المعقولات بل فى كلها كما هو شان العقل البسيط لم يصر بحيث يصدق على انها بذاتها شئ من الاشياء التى لم يكن صادقا عليها فى اوائل الفطرة حتى كانت نفوس الانبياء عليهم السلام ونفوس المجانين والاطفال بل الاجنة فى بطون الامهات فى درجة واحدة من جوهر الذات الانسانية وحقيقتها وانما الاختلاف فى عوارض غريبة لاحقة للوجود الذى لها نعم لو قيل ان هذه الكمالات الوجودية كاصل الوجود معه ماهيتها غير مفهوم الانسانية وماهيتها فذلك كما قيل لكن بشرط ان يعلم ان زيادة الوجود على الماهية كما ذكره انما ليست الا بحسب التصور والمفهوم لا بحسب الحقيقة والكون فان الوجود هو الاصل فى التحقق والماهية تابعة له وقوله وان كان بطل منه ذلك فقد بطل على انه حال له والذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس على ما يقولون قلنا لم يبطل منه شئ من مقوماته ولا من وجود ذاته الا ما يتعلق بالنقص والعدم لانه كان ناقص الجوهر فاشتد فى جوهره وليس هذا كسائر الاستحالات التى يقع فيها الانتقال من صفة وجودية الى ما يعانده كالماء اذا صار هواء والبارد اذا صار حارا وقوله وان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شئ آخر ليس انه صار شيئا آخر على انه ان تأملت

قوله
نعم لو قيل الخ
يفرق بين الذات والوجود
والذات حينئذ ان هذه
الكمالات زايدة على ذاتها بعينه
لا على ذاتها الوجودية كما فى
العقول المفارقة ان كمالاتها
كعلمها وارادتها وقدرتها وغير
ذلك عين ذاتها اى وجودها لا
حالة منتظرة لها زايدة على ذاتها
اى ماهيتها لا وجودها الواجبية من حيث
هى لها كانت ليست
[illegible]

هذا ايضا يقتضى هيولى مشتركة ويجدد مركبا لا بسيط قلنا قد مر ان الذى قد بطل كان امرا عدميا من قبيل القوة والاستعداد على ان لنا ان نقول كما حققناه فى معنى كون الحركة فى مقولة وان اى المقولات يقع فيها الحركة من اثبات وقوع التجدد الوجودى لمقولة الكيف والكم بل الجوهر ايضا يجوز ان يكون ذات الشئ بحيث يتجدد ويتطور فى نفس ذاته من غير ان يبطل ذاتا ووجودا ويحدث شئ آخر منفصل الوجود والذات عنه بل كاشتداد الحرارة فى نفسها فان ذات الحرارة لو كانت فى كل آن من الآنات المفروضة فى زمان حركة الاشتداد بوجود آخر يلزم منه تتالى الآنات وتركب المسافة والحركة من الغير المنقسمات وهو محال قد علمت استحالته فى مباحث الجزء فلا محالة لتلك الحرارة الاشتدادية وجود واحد مستمر وله فى كل جزء من اجزاء ذلك الزمان نوع آخر من الحرارة كما هو مذهبهم من ان مراتب الحرارات انواع متخالفة كما بيناه ومع ذلك كلها موجودة بوجود واحد تدريجى فليس يمتنع كون معانى مختلفة متحدة فى الوجود بمعنى انها منتزعة مفهوما عن موجود واحد كما كانت منتزعة مفهوما عن موجودات كثيرة انما الممتنع اتحاد حرارة بالفعل مع حرارة اخرى بالفعل وكذا صيرورة ذاتين موجودتين ذاتا واحدة موجودة لان كل وجود بالفعل له تعين خاص بالفعل ويمتنع ان يصير هذا التعين بعينه ذلك التعين بعينه وكذا كل ماهية لها حد خاص ومفهوم محصل يمتنع ان يصير ماهية اخرى لها حد آخر ومفهوم محصل آخر لامتناع ان يحمل على مفهوم الانسان مفهوم الفرس حملا ذاتيا اوليا كيف وكل ماهية من حيث هى ليست الا هى واما كون الماهيات المتعددة بحسب المعنى والمفهوم موجودة بوجود واحد فليس ذلك مما يمتنع عند العقل كليا الا ما ساق اليه البرهان فى بعض الماهيات كماهية الواجب والممكن والقوة والفعل والجوهر والعرض وكالمتضادين والاعدام والملكات ونحوها مما قام البرهان على انها لا يمكن ان تكون موجودة بوجود واحد قوله هذا ايضا يقتضى هيولى مشتركة قلنا نحن لا نمنع ان يكون لمثل هذا الشئ المتبدل وجود ذاته فى الاستكمال تعلق ما بجوهر مادى واقع تحت الحركة والزمان واما قوله ويجدد مركبا لا بسيطا فغير مسلم ان اراد به المركب الخارجى فى ذاته لان كل وجود صورى لا تركيب فيه خارجيا سيما الذى قد تهيأ لان يصير عقلا بالفعل وان اراد به النوع الخارجى المركب منه ومن المادة البدنية فهو مسلم ولا انتقاض فى ذلك واما الحجة الخاصة الاخرى التى ذكرها فى الشفاء فقوله لو كانت النفس صارت صورة شئ من الموجودات بالفعل الى قوله وقد تراها تقبل صورة اخرى قلنا فى تحقيق هذا المقام ان النفس فى اول ما افيضت على مادة البدن كانت صورة شئ من الموجودات الجسمانية فكانت كالصور الحسية والخيالية لم يكن فى اول الكون صورة عقلية لشئ من الاشياء كيف ومن الممتنع ان يحصل من صورة عقلية ومادة جسمانية نوع جسمانى واحد كالانسان بلا توسط استكمالات واستحالات لتلك المادة اذ ذلك عند من يحيل المحالات واشنع المحذورات فان وجود المادة القريبة للشئ من جنس وجود صورته اذ نسبة الصورة اليها نسبة الفصل المحصل للجنس القريب اليه فالنفس فى اوائل الفطرة كانت صورة واحدة من موجودات هذا العالم الا ان فى قوتها السلوك الى عالم الملكوت على التدريج فهى اولا صورة شئ من الموجودات الجسمانية وفى قوتها قبول الصور العقلية ولا منافاة بين تلك الفعلية وهذا القبول الاستكمالى لما مر من حكاية قول الشيخ ان وجود الشئ من شئ قد يكون بطريق الاستكمال وهو سلوك السلسلة الطولية وقد يكون بطريق التعاقب وهو سلوك السلسلة العرضية كما فى المعدات فالصورة النفسانية الحسية كمادة للصورة الخيالية وهى كمادة للصور العقلية وهى اول ما يفيض عليها اوائل المعقولات ثم ثوانيها على التدريج صائرة اياها كما اشرنا اليه وسنزيدك ايضاحا ايضا فقوله ليس فى ذات الصورة قوة قبول شئ قلنا الامر كذلك بل جهة القبول مضمنة فيها تضمن الفصل فى النوع البسيط قوله انما القبول فى القابل للشئ قلنا نعم ولكن بمعنى آخر فان القبول قد يعنى به الانفعال التجددى الذى يكون لحدوث مقابل الشئ كالمتصل اذا صار منفصلا والماء اذا صار هواء واما القبول بمعنى قوة الاستكمال فالشئ الصورى يمكن اتصافه بالقبول بهذا المعنى بالقياس الى استعداده فى الكمالية وبالجملة القبول قد يكون مصحوبا للعدم الخارجى للشئ وقد يكون مصحوبا للعدم الذهنى له والاول شان المادة القابلة والثانى شان الصورة المتعلقة بها واما الصورة البريئة من كل الوجوه من المادة فليس فيها كمال منتظر وقوله فان كان ذلك الغير ايضا لا ينافى هذه الصورة فهو من العجائب فيكون القبول واللاقبول واحدا قلنا ذلك الغير ليست غيريته بانه بالفعل صورة موجودة بل هو معنى متحد مع هذه الصورة النفسانية اتحادا فى الوجود لان المراد من صورة الشئ عندنا هو وجود ذلك لا المفهوم الكلى منه فالصورة لكل شئ لا تكون الا واحدة بسيطة لكن قد تكون مصداقا لمعان كثيرة كمالية وقد لا تكون كذلك كما انه قد يكون وجودا قويا شديدا وقد يكون وجودا ضعيفا ناقصا فالنفس اذا قويت تصير مصداقا لمعان كثيرة كل منها اذا وجدت على حدة فربما كانت صورة لنوع ناقص جسمانى

كالفرس المعقول والشجر المعقول والارض المعقولة فلكل منها صورة جسمانية اذا وجدت في الخارج اعني في المواد الجسمانية كانت صورة
نوع مادي واذا وجد المعقول منها في عالم العقل كان متحدا بجوهر عقلي لا يلزم ان يكون صورة ذاته او نحو وجوده العقلي بل معنى
من المعاني المتحدة به على وجه اعلى واشرف من اتحاده بالصور الجسمانية الذهنية لان الوجود العقلي وجود عال شريف قد يوجد فيه
جميع المعقولات بوجود واحد كوحدة الاجسام وما فيها وقوله وان كان بجا لغيره فيكون النفس لا محالة ان كانت هي الصور المعقولة
قد صارت غير ذاتها قلنا لم تصر غير ذاتها بالعدد بل غيرها بالكمال والنقص او بالمعنى والمفهوم مع بقاء الوجود الذي كان وقد
صار افضل واشرف وقوله بل النفس هي العاقلة والعقل اما يعني به قوتها التي بها تعقل او يعني به صور هذه المعقولات ولانها
في النفس تكون معقولة فلا يكون العقل والعاقل والمعقول شيئا قلنا اما كون المعنى الاول هو العقل بالفعل فغير صحيح لان
تلك القوة سواء اريد بها استعداد النفس او ذاتها الساذجة عن صور المعقولات في ذاتها محال ان يكون بعينها عين العقل بالفعل
والا لكان شيء واحد بعينه قوة وفعلا وجهلا وعلما واما كون تلك الصور المعقولة عقلا بالفعل على ما زعمه ان الجوهر النفساني
الذي هو صورة كمالية للحيوان البشري اللحمي كان عاقلا لها وهو في ذاته كما قلنا فذلك قد كشفنا عن استحالته واوضحنا فساده من
الجانبين اما من جانب النفس فالذات العارية من العقل كيف تعقل صورا عقلية مباينة الذات لها خارجة الوجود عن وجودها وايضا
ثبوت الشيء للشيء مطلقا كما انه فرع لثبوت المثبت له ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا لان البرهان قائم على ان ما هو معدوم
في ظرف من ظروف الوجود او في عالم من العوالم فلا يمكن وجود شيء آخر له في ذلك الظرف او العالم ضرورة ان الموجود لا يوجد
الا الموجود لا المفقود فكذلك حال الوجود العقلي للوجود في عالم العقل فان الوجود العقلي الصرف المجرد عن المواد وعلائقها
لا يمكن ثبوته لشيء الا وله في ذاته مثل هذا الوجود بان يكون عقلا ومعقولا بالفعل فالمعقول بالفعل لا يثبت الا للمعقول بالفعل
كما ان المعقول بالقوة وهو الصور المادية لا يثبت الا للمعقول بالقوة كالاجسام والمقادير التي هي ذوات الاوضاع فقد علم ان
النفس قبل ان تصير ذاتا معقولة لا يثبت لها صورة من العقليات اللهم الا بالقوة كالصور الخيالية والوهمية قبل ان تشرق
على الخيال وعلى تلك الصور نور العقل الفعال واما من جانب تلك الصور العقلية فقد علمت بالبرهان الذي الهمني الله به
ان تلك الصور بعينها مع قطع النظر عن جميع ما عداها هي معقولة الهويات في ذاتها سواء وجد شيء في العالم يعقلها او لم يوجد
فاذا كانت هي مع قطع النظر عن ذلك النفس معقولة فهي في حد ذاتها عاقلة لذاتها فلا محالة كانت النفس متحدة بها وهذا هو
مطلوبنا واعلم ان الشيخ مع كونه من اشد المصرين في انكار القول باتحاد العاقل والمعقول في سائر كتبه لكن قد قرر هذا المطلب في
كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد واقام الحجة عليه في الفصل المترجم بان واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات ولست ادري
هل كان ذلك على سبيل الحكاية لمذهبهم لاجل غرض من الاغراض او كان اعتقادا بالاستبصار وقع له من اضائة نور الحق من افق
الملكوت والذي ذكره المحقق الطوسي في شرح الاشارات اعتذارا عن ايراد الشيخ هذا المطلب هنالك وقد سماه هذا الشارح
حين شرحه لهذا المقام مذهبا فاسدا انه قد صنف هذا الكتاب في تقرير المذهب المشائين من اصحاب المعلم الاول في المبدأ والمعاد
حسبما شرطه في صدد تصنيفه ذلك فعلى ما ذكره يعلم ان تحقيق هذا المطلب الشريف كان وقفا على الاوائل لم يتوارثه احد
من علماء النظار اولي البحث والاعتبار لولا ان من الله على بعض الفقراء المساكين وشرح صدره بقوة العرفان الحكيم

فصل

في قول المتقدمين ان النفس انما تعقل باتحادها بالعقل الفعال ان المشهور في كتب القوم من حكماء الدورة الاسلامية ان
هذا المذهب ايضا كالمذهب الاول باطل فانه ايضا قريب المأخذ من الاول فذكروا في بطلانه ان العقل الفعال اما ان يكون
شيئا واحدا بعيدا عن التكثر او يكون ذا اجزاء وابعاض والاول يوجب ان يكون المتحد به لاجل تعقل واحد عقل جميع المعقولات
لان المتحد بالعاقل لجميع المعقولات لا بد وان تعقل كل ما يعقله وان كان يتحد ببعضه لا بكله وجب ان يكون للعقل الفعال
بحسب كل تعقل ممكن الحصول للانسان جزء لكن التعقلات التي يقوى البشر عليها غير متناهية فاذن العقل الفعال مركب من
اجزاء مختلفة الحقائق غير متناهية لان المعقولات المختلفة الحقائق غير متناهية ثم كل من تلك المعقولات يمكن حصولها
للانفس الغير المتناهية فيكون تعقل زيد مثلا للسواد مثل تعقل عمرو فاذن يكون للعقل الفعال بحسبها اجزاء غير متناهية
متحدة بالنوع لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية كل منها غير متناهية متحدة بالنوع وهذا مع ما فيه من المحالات يلزم

محال

محال من جهة اخرى وهو ان المتحدات بالنوع لا يتباين بالماهية ولوازمها بل بالعوارض الممكنة الافتراق وذلك لا يجوز الا بسبب المادة والعقل
الفعال المجرد عنها فاجزاؤه اولى بالتجرد فهي غير متباينة بالعوارض فهي غير متكثرة فالعقل الفعال بسيط وقد فرض مركبا هذا خلف فالقول
باتحاد النفس بالعقل الفعال محال هذا ما ذكره المتأخرون وكتبهم مطبقين على بطلان هذا المذهب وايضا الشيخ في الاشارات بعد
حكايته هذا المذهب بقوله وهؤلاء بين ان يجعلوا العقل الفعال متجزيا قد يتصل منه شيء دون شيء او يجعلوا اتصالا واحدا يجعل النفس كاملة
واصلة الى كل معقول اقول ان هذا المذهب كالذي قبله لما كان معزوا الى العلماء الفاضلين المتقدمين في الحكمة والتعليم لا يبعد ان يكون
له وجه صحيح غامض يحتاج تحقيقه الى بحث شديد وتفحص بالغ مع تصفية للذهن وتهذيب للخاطر وتضرع الى الله تعالى وسؤال التوفيق
والعون منه وقد كنا ابتهلنا اليه بعقولنا ورفعنا اليه ايدينا الباطنة لا ايدينا الداثرة فقط وبسطنا انفسنا بين يديه ونصر عنا
اليه طلبا لكشف هذه المسئلة وامثالها طلب ملح غير متكاسل حتى انار عقولنا بنوره الساطع وكشف عنا بعض الحجب والموانع فرأينا
العالم العقلي موجودا واحدا يتصل به جميع الموجودات التي في هذا العالم ومنه بدؤها واليه معادها وهو اصل المعقولات وكل
المهيات من غير ان يتكثر ويتجزى ولا ان ينقص بعضا شيء منه ولا ان يزداد باتصال شيء اليه لكن موضع اثبات هذا الجوهر واحكامه
ليس هيهنا بل سيأتي من ذي قبل ان شاء الله والذي يليق ان يذكر هيهنا ما يتمسك به صولة انكار المنكرين لاتصال النفس بذلك العالم في
ادراك كل معقول ويضعف به شدة استبعادهم اياه عن سنن الصواب هي امور ثلثة احدها انه قد مر ان النفس اذا عقلت شيئا صارت
عين صورته العقلية وقد فرغنا من اثباته بالبرهان وحللنا الشكوك التي فيه وثانيها ان العقل هو كل الاشياء والبرهان عليه كما
اقمناه في موضع اخر ومعنى كونه كل الاشياء المعقولة ليس ان تلك الاشياء بحسب انحاء وجوداتها الخارجية الخاصة بواحد واحد منها
مجتمعة واحدة فان ذلك ممتنع فان الماهية الفرسية لها وجود في الخارج مع مقدار ووضع ولون ومادة ولها ايضا وجود عقلي
خاص مع لوازم وصفات عقلية يتحد معه في ذلك الوجود الخاص كاتحاد الماهية ولوازمها بالوجود الخاص بها اما خارجا او عقلا فكما ان
لكل من النوعيات وجودا حسيا يتباين به اشخاصها ويتزاحم تزاحما مكانيا كذلك لكل منها وجودا عقليا مخصوصا يتباين بحسبه انواعها
ويتزاحم في ذلك الوجود فيكون المعقول من الفرس شيئا ومن النبات شيئا آخر حدا ووجودا بل المراد انه يمكن ان يكون جميع المهيات
الموجودة في الخارج بوجودات متعددة متكثرة كثرة عددية وفي العقل بوجودات متكثرة كثرة عقلية موجودا بوجود واحد عقلي
هو بعينه جامع جميع المعاني مع بساطته ووحدته وثالثها ان وحدة العقول ليست وحدة عددية هي مبدأ الاعداد كوحدة الجسم مثلا
ووحدة السواد واللون والحركة بل وحدة اخرى والفرق بين الوحدتين في المعنى ان هذه الوحدة التي في الاجسام والجسمانيات اذا فرض ان
يوجد اخرى مثلها صار المجموع اعظم او اكثر فان الجسمين اعظم من جسم احدهما وكذا السوادان ليس حالهما كحال احدهما بل لا بد وان يحصل تغير
في الوجود وهذا بخلاف الوحدة العقلية فانا لو فرضنا وجود العقل مثل هذا العقل لكان حال الواحد في وحدته كحال ذلك الالف
في كثرته مثال ذلك معنى الانسان بما هو انسان فانك اذا اضفت الى هذا المعنى معنى هو مثله في الحقيقة مع قطع النظر عن العوارض
اللاحقة من الوضع والمقدار والاين وغيرها فلم تجده في ثانويته ولا المجموع في اثنينيته الا كما تجد الاول في وحدته ولذلك قال صاحب
التلويحات صرف الوجود الذي لا اتم منه كلما فرضته ثانيا فاذا نظرت اليه فاذن هو هو اذ لا ميز في صرف شيء فاذا تقرر هذه المسائل
فنقول ان النفس الانسانية من شأنها ان تدرك جميع الحقائق وتتحد بها كما علمت ومن شأنها ان تصير عالما عقليا فيه صورة كل
موجود عقلي ومعنى كل موجود جسماني فانا فرضنا ان يوجد فيها معنى من المعاني العقلية كمعنى الفرس العقلي مثلا وقد قررنا ان المعنى
العقلي الواحد بالحد والنوع دون التشخص والوضع لا يمكن تعدده بالوجود الا بامر زائد على معناه وحده فالفرس العقلي الموجود في العقل
الفعال والفرس العقلي الموجود في النفس عند ما صارت به عقلا بالفعل لا يمكن تعددهما من جهة المعنى والحقيقة بل من جهة زائدة على
الحد والحقيقة فما في النفس وما في العقل الفعال من الفرس العقلي امر واحد وقد مر ايضا ان النفس يتحد بكل صورة عقلية ادركتها
فيلزم اتحادها بالعقل الفعال الموجود فيه كل شيء من هذه الجهة لا من جهة ما لم يدركه من العقليات فكل نفس ادركت صورة عقلية
اتحدت مع العقل الفعال اتحادا عقليا من تلك الجهة ولما كانت المعاني كلها موجودة فيه بوجود واحد من غير لزوم تكثر فيه وهي مما يصح
ان يوجد في اشياء متفرقة فكما لا يلزم من صيرورة تلك المعاني متكثرة الوجود في مواطن اخرى غير موطن العقل كون العقل منقسما متجزيا
بسبب وجودها فيه وجودا مقدسا من شوب الكثرة والتجزية فكذلك لا يلزم من اتحاد النفوس الكثيرة من جهة كمالاتها المتفننة بالعقل

الفعال

الفعال بجزئية العقل الفعال ولا يلزم ايضا نيل كل من النفوس كل كمال وكل فضيلة ومن اشكل عليه ذلك فلذهوله عن كيفية الوحدة
العقلية وقياسها على الوحدة العددية الا ترى ان الانسان متحد بالحيوان وكذا الفرس والثور والاسد كل منها متحد مع ما يتحد به
الاخر ثم لا يلزم من ذلك اتحاد بعضها مع بعض وذلك لان وحدة الحيوان وحدة مرسلة والوحدة المرسلة يمكن فيها اتحاد المختلفات
بحسبها وكذلك حال الوحدة العقلية لا تابى عن اجتماع المعانى الكثيرة فيها فالحيوان العقلى كالحيوان المرسل قد يتحد فيه الحيوانات
العقلية قال المعلم الاول فى كتاب اثولوجيا ان العالم الاعلى هو الحى التام الذى فيه جميع الاشياء لانه ابدع من المبدع الاول التام
ففيه كل نفس وعقل كل وليس هناك فقر ولا حاجة البتة لان الاشياء التى هناك كلها مملوة غنى وحيوة كانها حيوة تغلى وتفور
وجرى حيوة تلك الاشياء انما ينبع عن عين واحدة لا كانها حرارة واحدة او ريح واحدة فقط بل كلها كيفية واحدة فيها كل كيفية يوجد
فيها كل طعم وقال فيه ايضا ان اختلاف الحيوة والعقول ههنا انما الاختلاف حركات الحيوة والعقل فلذلك كانت حيوانات
مختلفة وعقول مختلفة الا ان بعضها انور واشرف من بعض وذلك ان من العقول ما هو قريب من العقول الاولى فلذلك صار
اشد نورا من بعض ومنها ما هو ثان وثالث فلذلك صار بعض العقول التى ههنا الهية وبعضها ناطقة وبعضها غير ناطقة
لبعدها عن تلك العقول الشريفة واما هناك فكلها ذو عقل فلذلك صار الفرس عقلا وعقل الفرس فرس ولا يمكن ان يكون
الذى يعقل الفرس انما هو عاقل الانسان فان ذلك محال فى العقول الاولى فالعقل الاول اذا عقل شيئا كان هو وما عقله
شيئا واحدا فالعقل الاول لا يعقل شيئا لا عقل له بل يعقله عقلا نوعيا وحيوة نوعية وكانت الحيوة الشخصية ليست
بعادمة للحيوة المرسلة فكذا العقل الشخصى ليس بعادم للعقل المرسل فاذا كان هذا هكذا فالعقل الكائن فى بعض الحيوان ليس
هو بعادم للعقل الاول وكل جزء من اجزاء العقل هو كل ما يتجزى به عقل فالعقل للشئ الذى هو عقل له هو الاشياء كلها
بالقوة فاذا صار بالفعل صار خاصا واخيرا بالفعل واذا كان اخيرا بالفعل صار فرسا او شيئا آخر من الحيوان وكلما سلكت
الحيوة الى اسفل صار حيا دنيا خسيسا وذلك ان القوى الحيوانية كلما سلكت الى اسفل ضعفت وخفيت بعض افاعيلها
فحدث منها حيوان دنى ضعيف فاذا صار ضعيفا احتال له العقل الكائن فيحدث الاعضاء القوية بدلا عن قوته كما لبعض
الحيوان اظفار ومخالب ولبعضه قرون ولبعضه انياب على نحو نقصان الحيوة فيه انتهى كلام المعلم الاول ولا يخفى ما فيه من التحقيق
والتنوير لجميع ما ادعيناه وقد ردناه فى هذا الفصل الان فى بعض كلماته ما يحتاج الى التفسير حذرا من غفلة الناظرين فيها
عنه وعدم تفطنهم بقوله لاختلاف حركات الحيوة والعقل اراد به اختلاف الجهات العقلية التى فى العقول الاولى كالوجوب والامكان
والشدة والضعف واختلاف الحيثيات الناشية من جهة قربها وبعدها عن المبدع الاول فالمراد بالحركة ههنا هو الصدور لا التغير
بوجه من الوجوه والمراد من اختلاف الحركة اما بحسب الكيف كالوجوب والامكان والوجود والمهية فان الصادر من جهة الوجوب
والوجود اعنى الصادر من جهة المهية والامكان واما بحسب الكم فكدرجات القرب والبعد من الاول فالصادر عن العقل العالى القريب من
الاول تعالى اشرف من الصادر عن العقل النازل كما يستفاد من كلامه وقوله ان من العقول ما هو قريب من العقول الاولى اراد بالعقول
الاولى العقول المفارقة بالفعل وبالاخرى مهيات الانواع وصورها العقلية وهى على درجات متفاوتة اوائلها كالعقول الانسانية
وثوانيها كالحيوانية وثوالثها كالنباتية وقوله فان ذلك محال فى العقول الاولى اراد بها العقول التى فى الطبقة النازلة وقوله وكانت
الحيوة الشخصية ليست بعادمة للحيوة المرسلة اراد بالحيوة المرسلة مهية الحيوان وبالعقل المرسل صورتها العقلية الكلية وكل منها
بحسب الاعتبار غير العقل بالفعل الاول مع اتحادهما معه فى الوجود فالمهية من حيث هى يحمل الكلية والجزئية والتجرد والتجسم وغير ذلك
من الاحوال واما صورتها العقلية فهى لا محالة امر مشترك بالفعل بين افرادها الموجودة او المفروضة واما العقل بالفعل الاول فهو نحو
وجودها وتعينها العقلى الجامع لكثير من التعينات وقوله فالعقل الكائن فى بعض الحيوان ليس بعادم للعقل الاول اراد بالعقل الكائن
فيه مهيته العقلية وهى ليست بعادمة للعقل المفارق لانها متحدة به وقوله وكل جزء من اجزاء العقل اراد به الاجزاء المعنوية التى هى قد
تكون صورا عقلية للاجزاء الخارجية كالاعضاء المعقولة للحيوان المعقول من راس معقول ويد معقولة ورجل معقولة فان حكم كل
منها حكم المجموع فى انحاء الوجود كالمعقولية والمحسوسية وقوله فالعقل للشئ الذى هو عقل له هو الاشياء كلها بالقوة فاذا صار
بالفعل صار خاصا واخيرا بالفعل اعلم ان المراد بالقوة والفعل ههنا غير المعنى المشهور فان المراد ههنا بالقوة كون الوجود الواحد

مشتملا بوحدته على مهيات ومعان كثيرة قد يوجد فى موطن اخر بوجودات متعددة كثيرة كالسواد الشديد اذا قيل انه هو السوادات
الضعيفة بالقوة ليس المراد به انه يمكن ان ينقسم اليها او يستعد لان يقبل تلك الامور وينفعل عنها بل هناك وجود صرف بلا عدم وفعلية
محضة بلا قوة الا كما قررنا وكذا المراد بالفعل ههنا ليس ما يقابل القوة بالمعنى المصحوب للعدم بل المراد الايجاد للشئ الجسمانى المخصص بالصفات
المادية وباقى الفاظه واضحة لا يحتاج الى الشرح بعد ما تقدم من الاصول المذكورة **فصل** فى ترييف ما ذكره بعض المتاخرين فى معنى
العلم قال العلم والشعور حالة اضافية وهى لا توجد الا عند وجود المضافين فان كان المعقول هو ذات العاقل استحال من ذلك العاقل
ان لا يعقل ذلك المعقول عند وجوده فلا جرم لا حاجة الى ارتسام صورة اخرى منه فيه بل يحصل لذاته من حيث هو عاقل اضافة الى ذاته
من حيث هو معقول وتلك الاضافة هى التعقل واما ان كان المعقول غير العاقل ما امكن لذلك العاقل من حيث هو هو ان يعقل لذلك
المعقول من حيث هو هو حالكون ذلك المعقول معدوما فى الخارج فلا جرم لا بد من ارتسام صورة اخرى من ذلك المعقول فى العاقل
ليتحقق النسبة المسماة بالعاقلية بينهما وعلى هذه القاعدة استمرت الاصول المبنية بالادلة فان الحجة لما قامت على انه لا بد من الصورة
المنطبعة لا جرم اثبتناها ولما قامت الدلالة على ان العلم ليس هو نفس الانطباع لا جرم اثبتنا اضافة زائدة على تلك الصورة الحاضرة
ولما حصرنا الاقسام وابطلنا ما سوى هذا القسم تعين ان يكون الحق هو ذلك انتهى اقول ان كلام هذا القائل كمذهبه فى غاية الركاكة
اما ركاكة مذهبه فقد علمت بالبرهان القاطع الساطع ان العلم هو كل وجود صورى مجرد عن المادة ثم لا شبهة لاحد اذا راجع الى وجدانه
فى ان العلم كالقدرة من الصفات الكمالية لكل موجود وليس مجرد الاضافة صفة كمالية لشئ واما ركاكة كلامه وبيانه فحيث لم يظهر مما ذكره
ان العلم اى نوع من انواع الاضافات فان مقولة الاضافة ايضا كسائر المقولات وعوالى الاجناس يحتاج فى تقومها الى ان يصير نوعا خاصا
باحد من الفصول الذاتية المحصلة لانواع الاضافات فان ما ذكره جار فى جميع الصفات الاضافية بل فى اكثر الامور المتقررة اللازمة
الاضافة كالقدرة والارادة وكالشهوة والغضب والمحبة والخوف والالم والرحمة واشباهها فيما لنا مثلا الارادة حالة اضافية وهى
لا توجد الا عند وجود المضافين فان كان المريد هو ذات المراد استحال من ذلك المريد ان لا يريد ذلك المراد عند وجوده فلا جرم لا حاجة الى
ارتسام صورة اخرى منه فيه بل يحصل لذاته من حيث هو مريد اضافة الى ذاته من حيث هو مراد وتلك الاضافة هى الارادة واما اذا كان المراد
غير المريد ما امكن لذلك المريد من حيث هو هو ان يريد ذلك المراد من حيث هو هو حالكونه معدوما فى الخارج فلا جرم لا بد من ارتسام
صورة اخرى من ذلك المراد عند المريد ليتحقق النسبة المسماة بالارادة بينهما وكذا فى سائر الصفات حتى القدرة والتحريك والغضب
فان قلت الشئ الواحد لا يمكن ان يكون قادرا ومقدورا وكذا لا يمكن ان يكون شئ واحد محركا لنفسه وغضبانا على نفسه قلنا مجرد مفهوم
القدرة لا يابى عن ان يكون القادر عين المقدور او غيره ولكن يعرف ذلك ببرهان خارج عن نفس المفهوم وكذا اذا حكمنا بان المحرك غير المتحرك
او الاب غير الابن او الغضبان غير المغضوب عليه كل ذلك انما يعرف بحجة اخرى غير مفهوم الطرفين كما بينه الشيخ فى عدة مواضع من الشفاء
سنعود الى ايضاحه **فصل** فى تحقيق ان كون الشئ عقلا وعاقلا ومعقولا لا يوجب الكثرة فى الذات ولا فى الاعتبار قال المحقق الرازى
ان النظام بين لما استحسنوا هذا الكلام الهابل الشعرى ظنوا ان العاقل لا بد وان يتحد بالمعقول سواء عقل ذاته او عقل غيره لكن المتعين
المعترفوا افاد القول بالاتحاد زعموا ان الشئ اذا عقل ذاته فهناك العقل والمعقول والعاقل شئ واحد اقول الحمد لله الذى هدانا
لهذا وما كنا لنهتدى لولا ان هدانا الله فانا باعلام الله وتنويره قد اوضحنا سبيل ما تبعد عن دركه كثير من الحكماء فضلا عن الفضلاء
بحيث لم يبق لاحد بعد ذلك مجال التردد فيه الا لسوء فهم او قصور عقله واما كون الجوهر المجرد عاقلا لذاته ومعقولا لها من غير تكثر فيه
ولا حاجة الى حيثية زائدة على نحو وجوده فلا خلاف لاحد من الحكماء فيه بل الكل معترفون به قال الشيخ فى المقالة الثامنة من الهيات الشفاء
فى الفصل الذى عقده لبيان انه تعالى تام بل فوق التمام هو معقول محض لان المانع من كون الشئ معقولا هو ان يكون فى المادة وعلائقها وهو
المانع ان يكون عقلا فالبرى عن المادة والعلائق المتحقق بالوجود المفارق هو معقول لذاته ولانه عقل بذاته وهو ايضا معقول ذاته فذاته
عقل وعاقل ومعقول لا ان هناك اشياء متكثرة وذلك لانه بما هو هوية مجردة عقل وبما يعتبر له ان هويته المجردة لذاته فهو معقول
لذاته وبما يعتبر له ان ذاته له هوية مجردة هو عاقل ذاته فان المعقول هو الذى مهيته المجردة لشئ والعاقل هو الذى له مهية مجردة لشئ وليس
من شرط هذا الشئ ان يكون هو او اخر بل شئ مطلقا اعم من هو او غيره فالاول باعتبارك ان له مهية مجردة لشئ هو عاقل وباعتبارك ان
مهيته المجردة لشئ هو معقول وهذا الشئ هو ذاته فهو عاقل بان له المهية المجردة التى لشئ وهو ذاته ومعقول بان مهيته المجردة هى

لشئ هو ذاته وكل من تفكر قليلا علم ان العاقل يقتضى شيئا معقولا وهذا الاقتضاء لا يقتضى ان ذلك الشئ آخر او هو بل المحرك اذا اقتضى شيئا محركا لم يكن نفس هذا الاقتضاء يوجب ان يكون شيئا آخر او هو بل بنوع آخر من البحث يوجب ذلك ويبين انه من المحال ان يكون ما يحرك هو ما يتحرك ولذلك لم يمتنع ان يتصور فريق لهم عدد ان فى الاشياء شيئا محركا لذاته الى وقت ان قام البرهان على امتناعه ولم يكن نفس المتحرك والمحرك يوجب ذلك اذ كان المتحرك يوجب ان يكون لمحرك بلا اشتراط انه آخر او هو والمحرك يوجب ان يكون له شئ متحرك عنه بلا اشتراط انه آخر او هو وكذا المضافات نعرف اثنينيتها لامر لا لنفس النسبة والاضافة المفروضة فى الذهن انتهى قوله ومع هذا التوضيح والتاكيد البالغ فى وحدة جهتى العاقلية والمعقولية فى الذات المجردة التى عقلت ذاتها رجع صاحب التشكيك قائلا ان الشئ اذا عقل ذاته فلا شك ان الذات الموصوفة بالعاقلية هى بعينها الذات الموصوفة بعينها بالمعقولية لكن وصف العاقلية ليس بعينه وصف المعقولية والذى يدل عليه ان كل ما كان عبارة عن حقيقة الشئ او عما يكون جزءا من حقيقته استحال تصور احدهما مع الذهول عن الاخر ونحن يمكننا ان نحكم على الشئ بكونه معقولا وان لم نحكم بكونه عاقلا وايضا يمكننا ان نحكم بكون الشئ عاقلا وان لم نحكم بكونه معقولا فاذن العاقلية والمعقولية صفتان متغايران وقد بينا انهما امران ثبوتيان فاذن هما امران ثبوتيان متغايران فان قيل لا يمكن تصور الشئ عاقلا لذاته الا اذا حكمنا بانه معقول لذاته وبالعكس نعرفنا انهما واحد فنقول ان للعاقلية حقيقة وللمعقولية حقيقة فلو كان المرجع باحديهما الى الاخرى لكان متى يثبت احدهما يثبت الاخرى كما انه لما كان المرجع بالانسان والبشر الى ماهية واحدة حتى كانا اسمين لمفهوم واحد لاجرم متى ثبت احدهما ثبت الآخر ولما امكننا ان نفهم ماهية العاقلية عند الذهول عن المعقولية وكذا بالعكس عرفنا ان ماهيتها مغايرة لماهية المعقولية واذا ثبت تغاير الصفتين ثبت تغايرها عند ما كان العاقل والمعقول واحدا لانه اذا ثبت تغاير امرين فى موضع ثبت تغايرهما فى كل المواضع فالسواد اذا كان مخالفا للحركة فى الماهية كانت تلك المخالفة حاصلة فى جميع المواضع فاما قوله يستحيل ان يعقل من الشئ كونه عاقلا لذاته الا اذا عقل منه كونه معقولا لذاته فنقول ان هذه الملازمة لا يمنع من اختلاف المعلومين فان العلم بالابوة يلازم العلم بالبنوة وان كان المعلومان مختلفين فى ذاتيهما ارايت لو فرضنا كون الشئ محركا فالعلم بالمحركية هناك يلازم العلم بالمتحركية مع انه لا يلزم ان يكون مفهوم المحركية هو بعينه مفهوم المتحركية فظهر ان كون الشئ عاقلا يغاير كونه معقولا بل الذات التى عرضت لها احديهما هى بعينها قد عرضت لها الصفة الاخرى واما كونه عقلا يغاير كونه عاقلا ومعقولا فهو اظهر انتهى كلامه اقول هذا الفاضل مع كثرة خوضه فى الابحاث لم يفهم الفرق بين مفهوم الشئ ووجوده وتوهم ان المغايرة فى المفهوم عين المغايرة فى الوجود ولم يتفطن بان صفات الله تع الذاتية الكمالية كعلمه وقدرته وارادته وحيوته وسمعه وبصره كلها ذات واحدة وهوية واحدة ووجود واحد وكذا وجوبه ووجوده ووحدته كلها حقيقة واحدة بلا اختلاف جهة لا فى العقل ولا فى الخارج ولا بحسب التحليل بنحو من الانحاء وايضا لا شبهة فى ان ذاتيات الشئ مفهومات كثيرة ومع ذلك كلها موجودة بوجود واحد سيما فى البسيط الخارجى وان كانت فى ظرف العقل متعددة فعلم ان كون بعض المفهومات متغايرة فى موضع لا يقتضى تغايرها فى الوجود فى موضع آخر ولم يعلم ان اختلاف الصفات الثبوتية فى الوجود يوجب التكثر فى الذات الموصوفة بها وذلك يقتضى التركيب فى الذات الاحدية الالهية وايضا يلزم على ما ذكره ان لا يكون فرق بين العاقلية والمعقولية وبين الابوة والبنوة فكما جاز عنده اتصاف الشئ الواحد بكونه عاقلا لذاته ومعقولا لذاته مع تغاير الوصفين فى الهوية والذات فليجز عنده كون الشئ ابا لنفسه ومتحركا عن نفسه فما الفرق بين القبيلين عنده اذا كان فى جميع تلك الصفات كانت المغايرة بين الطرفين مفهوما وذاتا وماهية ووجودا فلماذا اجمعت الحكماء على ان الشئ الواحد لا يمكن ان يكون محركا لذاته ولا ابا لذاته ولا معلما لذاته وقد جوزوا كون الشئ عاقلا لذاته معقولا لذاته وبعض العرفاء المحققين الكاملين عندهم ان العقل البسيط كل المعقولات فعلم من ذلك ان مجرد تغاير المفهومات لا يقتضى تغايرها فى الوجود فجاز ان يكون هوية واحدة بسيطة مصداقا لحمل معان كثيرة وصدق مفهومات كثيرة عليها من غير ان يثلم بذلك وحدة ذاته ووحدة جهة ذاته وفى كل موضع حكموا بتغاير الجهة واختلاف الحيثية فى اتصاف الشئ بمفهومين من المفهومات كالتحريك والتحرك والقوة والفعل والامكان والوجوب والوحدة والكثرة فلم يحكموا بتكثر الجهة هناك لمجرد مغايرة المفهومين فى المعنى والماهية بل بامر خارج عن نفس المفهومين كما افاده الشيخ فيما نقلنا عنه وقال ايضا انا نعلم يقينا ان لنا قوة نعقل بها الاشياء فاما ان يكون القوة التى نعقل بها هذه القوة هى هذه القوة نفسها فيكون هى نفسها تعقل ذاتها او تعقل ذلك قوة اخرى

فيكون لنا قوتان قوة نعقل بها الاشياء وقوة نعقل بها هذه القوة ثم يتسلسل بها الى غير النهاية فيكون فينا قوة نعقل الاشياء بلا نهاية بالفعل فقد بان ان نفس كون الشئ معقولا لا يوجب ان يكون معقول شئ ذلك الشئ آخر وبهذا يتبين انه ليس يقتضى العاقل ان يكون عاقل شئ آخر وقال ايضا فى التعليقات كون البارى تع عاقلا لذاته ومعقولا لذاته لا يوجب اثنينية فى الذات ولا اثنينية فى الاعتبار فالذات واحدة والاعتبار واحد لكن فى العبارة تقديم وتاخير فى ترتيب المعانى والغرض المحصل منهما شئ واحد انتهى فقد ظهر وتبين ان الموجود الصورى المجرد عن المادة نفس وجوده يصدق عليه بلا اعتبار صفة اخرى انه عقل وعاقل ومعقول فهذه المعانى كلها موجودة بوجود واحد لا انها الفاظ مترادفة كما توهم فى صفات الله انها مترادفة الالفاظ عند الحكماء القائلين بعينية الصفات للذات وكذا توهم بعض الناس كصاحب هذا التشكيك حيث يعترض عليهم فى قولهم ان وجود الواجب عين ذاته ان مفهوم الوجود بديهى وذاته تع مجهول الكنه فكيف يكون المعلوم من الشئ عين المجهول وكذا الكلام فى باقى صفاته فانها معلومة المعانى لاكثر العقلاء وذاته غير معلومة بالكنه لا لذاته وذلك لتوهمه انهم حكموا بعينية هذه المفهومات كما فى الحمل الذاتى الاولى وذهوله عن ان مرادهم من العينية هو الاتحاد فى الوجود كما هو شان الحمل المتعارف لا الاتحاد فى المفهوم كما فى حمل معانى الالفاظ المترادفة بعضها على بعض حملا اوليا غير متعارف ثم قال صاحب التشكيك وايضا قد اقمنا البرهان على ان التعقل حالة اضافية وذلك يوجب كونها مغايرة للذات لكن القوم لما اعتقدوا ان التعقل هو مجرد الحضور ثم عرفوا انه لا يمكن ان يحضر عند الذات منها صورة اخرى زعموا ان وجود تلك الذات هو التعقل ولذلك نحن لما بينا انها حالة اضافية لا جرم حكمنا بان العاقلية صفة مغايرة للذات العاقلة بل يجعل هذا مبدء برهان اقوى على صحة ما اخترناه فنقول ان ادراك الشئ لذاته زائد على ذاته والا لكانت حقيقة الادراك حقيقة ذاته وبالعكس فكان لا يثبت احدهما الا والاخر ثابت لكن التالى باطل فالمقدم بط فثبت ان ادراك الشئ لذاته زائد على ذاته وذلك الزائد يستحيل ان يكون صورة مطابقة لذاته للبرهان المشهور وهو انه امر غير مطابق لذاته وذلك الغير المطابق ان كان له نسبة واضافة الى ذاته فذاته انما صارت معلومة لاجل تلك النسبة فالعلم والادراك والشعور هو تلك النسبة وان لم يكن اليه نسبة وتلك الصورة غير مطابقة ولا مساوية فى الماهية لم يصر ذلك الشئ معلوما لان حقيقته غير حاضرة ولا للذهن اليه نسبة فالذهن منقطع الاختصاص بالنسبة اليه فيستحيل ان يصير معلوما فهذا برهان قاطع على ان العلم حالة نسبية انتهى اقول والعجب من هذا المسمى بالامام كيف زلت قدمه فى باب العلم حتى صار النور الذى به كمال كل حى وفضيلة كل ذى فضل والنور الذى يهتدى به الانسان الى مبدءه ومعاده عنده من اضعف الاعراض وانقص الموجودات التى لا استقلال لها فى الوجود اما تامل فى قوله تع فى حق السعداء نورهم يسعى بين ايديهم وبايمانهم اما تدبر فى قول الله سبحانه ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور وفى قوله هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون ولم ينظر فى معنى قول رسوله عليه وآله السلم الايمان نور يقذفه الله فى قلب المؤمن فهذا وامثاله كيف يكون حقيقتها حقيقة الاضافة التى لا تحصل لها خارجا وذهنا الا بحسب تحصل حقيقة الطرفين ثم الذى عليه مبنى تشكيكه هو عدم الفرق بين ماهية الشئ ووجوده وقد بينا مرارا على ان للماهية الواحدة قد يكون انحاء من الحصول المتباينة فى الهوية الوجودية وقد يكون لكثيرة من الماهيات المتخالفة المعانى وجود واحد بسيط ذاتا واعتبارا فقوله لو كان ادراك الشئ لذاته عين ذاته لكان كل ما هو حقيقة الذات يكون حقيقة الادراك وكل ما هو حقيقة الادراك حقيقة الذات اقول فى الجواب ان اراد بالحقيقة الوجود فالقضيتان الموجبتان متعاكستان من غير مفسدة فان قولنا كلما تحقق وجود الجوهر المفارق تحقق وكلما تحقق ادراك الشئ لذاته كان ذلك الادراك بعينه ذاتا جوهريا مفارقا عن المادة قول حق وصواب وقوله وكان لا يثبت احدهما الا والاخر ثابت قلنا نعم كذلك فقوله لكن التالى باطل ممنوع ان اراد به الملازمة فى الوجود بين الحقيقتين وان اراد بالحقيقة الماهية والمفهوم فبطلان التالى المذكور مسلم وكذا الملازمة ثابتة لكن المقدم غير ما هو المدعى اذ لم يدع لاحد من الحكماء ان مفهوم الادراك عين مفهوم الذات المجردة فهذه المغلطة انما نشات من الخلط بين المفهوم والوجود وبين الماهية والهوية ثم القائل بكون العلم مجرد الاضافة لو تامل قليلا واحضر باله وتفكر ان هذه الاضافة التى يسميها الادراك والشعور والعلم ماذا منشاؤه وملاكه ولماذا لا يحصل هذه الاضافة لبعض الاشياء دون آخر والى بعض الاشياء دون آخر على ان الحق عندنا ان فى جميع الاضافات الواقعة فى نفس الامر لا بد من حصول امر وجودى متقرر اولا فى احد الطرفين او فى كليهما حتى يوجد الاضافة ومنشاؤها وهو قد يكون عين ذات الطرف وقد يكون صفة زائدة اذ الاضافة دائما غير مستقلة القوام والماهية **فصل** فى حل باقى الشكوك فى كون الشئ عاقلا لذاته قيل ومما يجب البحث عنه سواء قلنا الادراك

حالة اضافية او قلنا انه عبارة عن تمثل صورة المدرك في المدرك ان الشيء كيف يعلم ذاته فان العلم ان كان امرا نسبيا فالنسبة انما تتحقق بين الشيئين فالواحد لا يضاف الى نفسه فلا يكون عالما بذاته وان قلنا انه عبارة عن التمثل فالشيء انما يتمثل لغيره فاما لنفسه فذلك غير معقول اقول الحق كما سبق ان العلم عبارة عن وجود شيء بالفعل لشيء بل نقول العلم هو الوجود للشيء المجرد عن المادة سواء كان ذلك الوجود لنفسه او لشيء آخر فان كان لغيره كان علما لغيره وان لم يكن لغيره كان علما لنفسه وهذه الاضافة كاضافة الوجود فالوجود في نفسه قد يكون وجودا لنفسه وقد يكون وجودا لغيره والثاني مثل وجود الاعراض لموضوعاتها والاول وجود الجواهر فان وجودها ثابتة لانفسها لا لغيرها لكن النسبة بين الوجود والمهية مجازية اذ لا تغاير بينهما الا بحسب التحليل فالنسبة وان اوجبت تغاير الطرفين لكن اوجبته في ظرف تحققها لا في ظرف اخر فالنسبة ان كانت متحققة في الخارج كالابوة والبنوة والكاتبية والمكتوبية اوجبت تغاير الطرفين في الخارج ولذلك يستحيل ان يكون الاب والابن المضاف اليه ذاتا واحدة واما اذا كانت النسبة تحققها في اعتبار العقل دون الخارج كان تغاير الطرفين ايضا في ظرف النسبة وبحسبها وهذا القسم الثاني على وجهين احدهما ان يكون الطرفان وان لم يتغايرا في الوجود الخارجي لكن لكل منهما مهية تخالف الاخر مخالفة يوجب لاحدهما ثبوت حكم وخاصية في ظرف التحليل والتفصيل لم يثبت ذلك للاخر كالمهية والوجود فانهما مع اتحادهما في العين كانا في ظرف التحليل العقلي بحيث يكون احدهما عارضا والاخر معروضا فاذا هذا العروض يقتضي تغاير الطرفين لا في الخارج اذ لا عروض فيه بل في ظرف العروض وهو التصور وهناك يكون العارض مغايرا للمعروض زايدا عليه مباينا له بذلك الاعتبار كسائر المتضايفين والقسم الثاني ان يكون الطرفان لا يتغايران اصلا لا بحسب الخارج ولا بحسب التحليل العقلي اذ لا تركيب في الشيء الموصوف بالاضافة بوجه من الوجوه لغاية بساطته كذات الباري جل ذكره اذا وصف بكونه موجودا لذاته او قائما بذاته او عالما بذاته او يقال له قدرة او له ارادة او له حيوة فان هناك بالحقيقة لا نسبة فلا اتصاف ولا ارتباط ولا عروض ولا شيء من اقسام الاضافات والنسب بل وجود بحت هو بعينه مصداق العلم والقدرة والارادة والحيوة وساير الكمالات فكما ان موجوديته ليست تقتضي ان يكون فيه صفة وموصوف اذ لا اتصاف بالحقيقة ولا فيه عارض ومعروض اذ لا عروض هناك لا عينا ولا ذهنا فكذلك في ساير الاسماء فحكمها حكم الوجود لانها عين الوجود لكن العقل يعتبر هناك صفة وموصوفا واضافة بينهما فيقول هو تعالى ذو وجود وعلم وارادة وذلك لان هذه المعاني توجد في بعض الممكنات على وجه العروض فيصير عروضها لها منشأ الاتصاف بها فيتحقق هناك اضافة الاتصاف والعروض وامثالها فالبرهان لما حكم بعدم زيادة شيء من الوجود وكمالاته على ذات الباري فيقال ان وجوده قائم بذاته وكذا علمه وقدرته وارادته وسائر نعوته كلها تقوم بذاته فهذه الاضافة بينه تعالى وبين ذاته امر يعتبره العقل على قياس ما يجده في غيره تعالى من الممكنات الموصوفة بما يزيد عليها تنبيها على سلب الزوايد عنه تعالى لا على اثبات الاضافة في ذاته تعالى فالنسبة هناك مجازية مرجعها سلب نسبة التركيب والكثرة عنه فكذا المغايرة بين الطرفين مجازية فاذا تقرر هذا فنقول اضافة كون الذات المجردة عاقلة لنفسها من هذا القبيل لانها لا توجب تكثرا في الخارج ولا في الذهن وذلك لان تلك الاضافة شيء يعتبرها العقل قياسا على عاقلية شيء لغيره فهي بالحقيقة غير واقعة والذي هو في الواقع ذات بسيطة غير محتجبة عن ذاته والعلم هو الوجود المجرد عن المادة عندنا فهذا الوجود كما انه موجود لذاته كذلك معقول لذاته وكما ان موجوديته الوجود لذاته لا توجب اثنينية في الذات ولا في حيثية الذات الا بمجرد الاعتبار فكذلك معقوليته لذاته لا توجب مغايرة لا في الذات ولا في الحيثيات بل بمجرد الاختلاف في المفهومات لما علمت من ان المفهومات المتغايرة قد تتحد في الوجود والحقيقة فوجود واحد بسيط لا شوب تركيب فيه اصلا يمكن ان يكون مصداقا لمفهومات كثيرة كلها متحدة في الوجود فيه وان كانت في مواضع اخرى موجودة بوجودات متعددة في الخارج او بجهات مختلفة في الذهن فالذات المجردة البسيطة لكونها مجردة عن الموضوع يصدق عليها مفهوم الجوهر ولكونها صورة مجردة عن المادة يصدق عليها مفهوم العقل ولكونها صورة لذاته يصدق عليها مفهوم المعقول ولكونها غير موجودة لغيره بل لذاته يصدق عليها مفهوم العاقل ولكونها وجودا بريئا عن الشرور محبوب ولكونه مدركا لهذه الخيرية محب لذاته وهكذا يمكن ان يصدق على ذات واحدة كثير من هذه المعاني النسبية من غير استيجاب للكثرة واقتضاء للمغايرة في الواقع بل في نفس تلك المفهومات فلنرجع الى دفع بعض البحوث قال صاحب التشكيك قال الشيخ كون الشيء معقولا هو ان يكون مهية المجردة عند شيء وهذا اعم من كونها عند شيء مغاير لها فان الكون عند الشيء اعم في المفهوم من الكون عند شيء مغاير ولقائل ان يقول هذا محل الاشكال بعينه فان الخصم

يقول الكون عند الشيء حالة اضافية وهي لا تعقل الا بين الشيئين ارايت لو ان قائلا يقول المحركية للشيء اعم من المحركية للغير فيلزم صحة كون الشيء محركا لذاته وكذلك الموجدية اعم من الموجدية للغير فيلزم صحة كون الشيء موجدا لذاته هل يقبل ذلك منه وهل يحكم بصحة قوله فان كان ذلك باطلا فكذلك هيهنا اقول صحة كون الشيء عاقلا لنفسه وبطلان كونه محركا لذاته لم يعرف لا هذا ولا ذاك بمجرد تلك الاعمية بل بيان وبرهان اخر وليس غرض الشيخ من قوله كون الشيء معقولا بحسب المفهوم اعم من ان يكون معقولا لغيره ان بمجرد هذه الاعمية يثبت صحة كون الشيء معقولا لذاته والا فيلزم كون الجماد معقولا لذاته اذا ثبت كونه معقولا لشيء كيف والاعم غير مستلزم للاخص فصحة كون الشيء حيوانا لا يقتضي صحة كونه انسانا نعم لا ينافي كون الشيء حيوانا كونه انسانا وغرض الشيخ دفع توهم المنافاة واللزوم وربما يتوهم احد ان مفهوم عاقلية الشيء يقتضي ان يكون المعقول غير العاقل كما هو شان المتضايفين وينافي كونه عين العاقل بحسب المفهوم فنبه على ان كون بعض المتضايفين غير صاحبه في الخارج لم يعرف من نفس مفهوم المضاف والاضافة لان نفس مفهوم المضاف لا يقتضي الا مغايرة في المفهوم مع مضايفه لا في الوجود بل المغايرة في الوجود في بعض المتضايفات انما اقتضاها امر خارج عن المفهوم وعرف ذلك بدليل خارج عن مجرد نفس الاضافة كالمحرك فان مفهومه لا يزيد على كون الشيء مبدءا لتغير شيء على التدريج من غير ان يعرف من نفس هذا المفهوم ان ذلك الشيء غير المتحرك او عينه وكذا الموجد والفاعل وان علمنا ان المحرك والموجد والفاعل لا بد وان يكون مغايرا للمتحرك والموجد والمفعول في الوجود والهوية ولا يكفي فيها المغايرة في المهية والمفهوم فقط بخلاف كون الشيء مدركا لذاته او موجودا لذاته فان هناك تغايرا بين الطرفين في المفهوم مع الاتحاد في الهوية والوجود كما دل عليه البرهان وبالجملة الاتحاد بين العاقل والمعقول في الهوية المجردة قد عرف بالبرهان لا بان معقولية الشيء اعم من معقولية الغير وكذا المعاندة بين كون الشيء علة ومعلولا قد عرفت لا بمجرد مفهوم العلة والمعلول وعلى ما ذكرنا يحمل كلام بعض العلماء حيث قال العلم من جملة الامور الاضافية والذات الواحدة اذا اخذت من حيثيتين كان ذلك نازلا منزلة الذاتين فما يرجع الى تحقق الاضافة له من حيث انها عالمة مخالفة للذات من حيث انها معلومة فلا جرم يصح تحقق الاضافة للذات الواحدة عند تباين هاتين الجهتين ونقل عن الشيخ انه قال في كتاب المباحثات لكل شخص حقيقة وتشخص وتلك التشخصية زائدة ابدا على المهية على ما مضى ثم ان كانت الحقيقة مقتضية لتلك التشخصية كان ذلك النوع في ذلك الشخص والا وقعت الكثرة فيه ولا شك ان تلك الحقيقة مغايرة للمجموع الحاصل من تلك الحقيقة وتلك التشخصية والمتخصص هذا القدر من التغاير يكفي ذلك في حصول الاضافة فيكون لتلك الحقيقة من حيث هي اضافة العالمية الى ذلك المجموع اقول اني ما رايت نسخة المباحثات وهذه العبارة لا يشبه ان يكون من كلام الشيخ وذلك لان العالمية والمعلومية بالذات صفة الوجود لا صفة المهية من حيث هي والتشخص ليس بامر زائد على الوجود ووجود الشيء متقدم على المهية وعلى اضافتها الى الوجود فاذا اضافة مهية الشيء الى التشخص الذي هو في مرتبة الوجود بعد وجود تلك المهية فلا يضاف تلك المهية الى ذلك التشخص الا بعد تشخصها فاذن التشخص هو المنضاف الى التشخص فيكون الاضافة حاصلة للذات الواحدة المتشخصة الى نفسها من جهة واحدة فالاولى ما سبق بيانه لا يقال التشخص صفة وجودية فوجوده متاخر عن وجود الموصوف لانا نقول هذا منقوض بالفصل بالقياس الى الجنس المتقوم به والوجود بالقياس الى المهية المتحصلة به والصورة بالقياس الى المادة المتقومة بها والتحقيق كما سلف ان اتصاف الاشياء بمثل هذه الامور اتصاف في ظرف التحليل لا بحسب الوجود لانها في الوجود عين تلك الاشياء لا صفات لها

فصل في انواع الادراكات

اعلم ان انواع الادراك اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك للشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة معه من الاين والمتى والوضع والكيف والكم وغير ذلك وبعض هذه الصفات لا ينفك ذلك الشيء عن امثالها في الوجود الخارجي ولا يشاركه فيها غيره لكن نهاية الاحساس والمحسوس بالذات والحاضر بالذات عند المدرك هو صورة ذلك الشيء لا نفسه وذلك لانه ما لم يحدث في الحاس اثر من المحسوس فهو عند كونه حاسا بالفعل وكونه حاسا بالقوة على مرتبة واحدة ويجب اذا احدث فيه اثر من المحسوس ان يكون مناسبا له لانه ان كان غير مناسب لماهيته لم يكن حصوله احساسا به فيجب ان يكون الحاصل في الحس صورته مجردة عن مادته لكن الحس لا يجرد هذه الصورة تجريدا تاما والتخيل ايضا ادراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة لان الخيال لا يتخيل الا ما احس به ولكن في حالتي حضور مادته وعدمها والتوهم ادراك لمعنى غير معقول بل محسوس لكن لا بصورته كليا بل مضافا الى جزئي محسوس ولا يشاركه غيره لاجل تلك الاضافة الى الامر الشخصي والتعقل هو ادراك للشيء من حيث مهيته وحده لا من حيث شيء اخر سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة على هذا النوع من الادراك وكل ادراك لا بد فيه من تجريد فهذه ادراكات مترتبة في التجريد الاول مشروط بثلثة اشيا

حضور المادة عند آلة الادراك واكتناف الهيآت وكون المدرك جزئيا والثاني مجرد عن الشرط الاول والثالث مجرد عن الاولين والرابع عن الجميع
واعلم ان الفرق بين الادراك الوهمي والعقلي ليس بالذات بل بامر خارج عنه وهو الاضافة الى الجزئي وعدمها فبالحقيقة الادراك ثلثة انواع كما
ان العوالم ثلثة والوهم كانه عقل ساقط عن رتبته وكل ادراك يحصل به نوع لحقايق الاشياء وارواحها عن قوالب الاجسام وهياكل المواد
فالصورة المحسوسة منتزعة عن المادة نزعا ناقصا مشروطا بحضور المادة والصورة الخيالية منتزعة نزعا متوسطا ولهذا تكون في عالم بين العالمين
عالم المحسوسات وعالم المعقولات والصورة العقلية منتزعة نزعا تاما هذا اذا كانت الصور ماخوذة عن المواد واما ما كان بذاته عقلا
فلا يحتاج في تعقله الى تجريد من هذه التجريدات وهذه المعاني التي من شان النفس ان يصير بها عالما عقليا مترتبا فيها ترتيبا آخذا من
المبدء الاول الى العقول التي هي الملائكة ثم الى النفوس ثم الى السماوات والعناصر وهيئة الكل وطبيعته فيكون عالما عقليا مشرقا بنور
العقل الاول وكذا ما كان بذاته صورة خيالية فلا يحتاج النفس في تخيله الى التجريد وهي الصورة التي اذا اتصلت النفس بها يصير عالما
جسمانيا وملكا كبيرا عريضا كعرض السماوات والارض فان العوالم هي ماهي بصورها لا بموادها واعلم ان العوارض الغريبة التي يحتاج
الانسان في التعقل للشيء الى تجريده منها ليست مباينات للاشياء ومعاندها اذ لا منافاة بين تعقل شيء وتعقل صفة اخرى معه وكذا التي
لابد في تخيل الشيء الى تجريده عنها ليست هي صورها الخيالية اذ لا منافاة بين تخيل شيء وتخيل هيئة اخرى معه بل المانع من بعض الادراكات
هو بعض انحاء الوجودات لكونه مصحوبا بالاعدام الحاجبة للامور المغيبة لها عن المدارك كالكون في المادة فان المادة الوضعية توجب احتجاب
الصورة عن الادراك مطلقا وكذا الكون في الحس والخيال ربما يمنعان عن الادراك العقلي لكونهما ايضا وجودا مقداريا وان كان مقدارا
مجردا عن المادة والمعقول ليس وجوده وجودا مقداريا بل هو مجرد عن الكونين وفوق العالمين فقد علم ان انحاء الوجودات بحسب مخالفة المراتب بعضها
عقلية وبعضها نفسانية وبعضها ظلمانية غير ادراكية وآما الماهيات فهي تابعة لكل نحو من طبقات الوجود فالانسان مثلا يوجد تارة انسانا
شخصيا ماديا وتارة انسانا نفسانيا وتارة انسانا عقليا كليا فيه جميع الناس يوحدتها الجمعية العقلية التي لا يمكن فيها الكثرة مع الاتحاد
في النوع ومما حققنا اندفع اشكال مذكور في كتب القوم وهو ان الصورة العقلية من حيث حلولها في نفس جزئية حلول العرض في الموضوع تكون
جزئية ويكون تشخصها وعرضيتها وحلولها في تلك النفس ومقارنتها بصفات تلك النفس عوارض جزئية غريبة لا ينفك عنها وهذا ينافي
قولهم العقل يقدر على انتزاع صورة مجردة عن العوارض الغريبة وقد اجيب عنه في المشهور ان الانسانية المشتركة الموجودة في الاشخاص في نفسها
مجردة عن اللواحق والعلم بها لكونها علما بامر كلي يقال له انه علم كلي لان معلومه كلي لا لان العلم في ذاته كلي بل لان معلومه كلي لا كما ظنه
المتاخرون حيث سموا ذلك العلم كليا تعويلا على فهم المتعلمين ولم يقفوا على اغراضهم فزعموا ان في العقل صورة مجردة كلية ورد هذا الجواب
بان الانسانية التي في زيد ليست هي بعينها التي في عمرو فان الانسانية المتناولة لهما معا من حيث هي متناولة لهما ليست بعينها هي التي في كل
ولا هي فيهما معا لان الموجود منهما في احدهما لا يكون نفسها بل جزء منها اي من الانسانيتين وكذا الموجود في كل من الاشخاص الثلثة ليس هو
بعينه ما في مجموع الثلثة بل جزء من ثلثة اجزاء لان عدد الانسانية في الخارج بحسب عدد الاشخاص نعم الانسان اذا اخذت ماهيته لا بشرط
شيء فليست هي من تلك الحيثية الا هي لا واحدة ولا كثيرة ولا كلية ولا جزئية ولا ينافي شيئا منها فهي مع الجزئي جزئية ومع الكلي كلية
ومع الواحد واحدة ومع الكثير كثيرة واما الانسانية الكلية التي اشترك فيها الاشخاص الكثيرون فهو لا يكون وجودها الا في العقل وهي من
حيث كونها صورة واحدة في عقل واحد كعقل زيد مثلا جزئية ومن حيث انها متعلقة بكل واحد من الاشخاص كلية ومعنى تعلقها الا لا...
المدركة بتلك الصورة التي هي طبيعة صالحة لان تكون كثيرة ولان لا تكون لو كانت في اي مادة من مواد الاشخاص يحصل ذلك الشخص
بعينه او اي واحد من تلك الاشخاص سبق الى ان يدركه ذو عقل حصل في عقله تلك الصورة بعينها فهذا معنى اشتراكها واما معنى
تجريدها فكون تلك الطبيعة التي اضاف اليها معنى الاشتراك منتزعة عن اللواحق المادية الخارجية وان كانت باعتبار آخر مكتوفة
باللواحق الذهنية المتشخصة فانها باحد الاعتبارين مما ينظر به في شيء آخر ويدرك به شيء آخر وبالاعتبار الآخر مما ينظر فيه ويدرك نفسها
اقول لا منافاة عندنا بين التشخص العقلي وبين الكلية والاشتراك بين كثيرين وقد علمت منا ان الصورة العقلية غير حالة في الذهن
حلول الاعراض في محالها حتى يصير متشخصة بتشخص الذهن وبالهيئات المكتنفة بالنفس اذ النفس ما دامت مقيدة بهذه الهيئات النفسانية
لا يمكن ان تصير عاقلة بالفعل ولا معقولها معقولا بالفعل فيها ما دامت موجودة بالوجود الطبيعي او بالوجود النفساني قوة العاقلة
والمعقولية لا فعليتهما فاذا انسلخ من هذا الوجود وصار وجودها وجودا آخر وتشخصها تشخصا عقليا كليا صلح لان يصير عين

المعقولات ويتساوى اليه نسبة الشخصيات وبالجملة الصورة العقلية لا يكتنفها الهيئات النفسانية وليست وجودها وجودا نفسانيا
كالعوارض النفسانية من الشهوة والغضب والخوف والحزن والشجاعة وضدها وقد علمت ايضا ان معنى التجريد في التعقل وغيره من الادراك
ليس كما هو المشهور من حذف بعض الزوائد لان النفس واقفة والمدركات منتقلة من موضوعها المادي الى الحس ومن الحس الى الخيال ومنه
الى العقل بل المدرك والمدرك يتجردان معا وينسلخان معا من وجود الى وجود وينتقلان معا من نشاة الى نشاة ومن عالم الى
عالم حتى يصير النفس عقلا وعاقلا ومعقولا بالفعل بعد ما كانت بالقوة في الكل **فصل** في ان القوة العاقلة كيف تقوى
على توحيد الكثير وتكثير الواحد اما توحيدها للكثير فهو عندنا بصيرورتها عالما عقليا متحدا بكل حقيقة مصداقا لكل معنى
معقول لكونه عقلا بسيطا فعالا للتفاصيل العلوم النفسانية وعند الجمهور بالوجهين الاخرين احدهما بالتحليل فانها اذا اخذ
عن الاشخاص الداخلة تحت المعنى النوعي مشخصاتها وساير عوارضها اللاحقة بقيت الحقيقة النوعية ماهية متحدة وحقيقة
واحدة والثاني بالتركيب لانها اذا اعتبرت المعنى الجنسي والفصلي امكنها ان يقرن الفصل بالجنس بحيث يحصل منهما حقيقة متحدة
اتحادا جعليا او حمليا واما قوتها على تكثير الواحد فهي بتجسمها بقوتها الخيالية للعقليات وتنزيلها في قوالب الصور والمثال
وقيل بتميزها الذاتي عن العرضي والجنس عن الفصل وجنس الجنس للماهية عن جنسها بالغة ما بلغت وفصل فصلها وفصل جنسها
عن فصلها بالغة ما بلغت وتميز لاحقها اللازم عن لاحقها المفارق والقريب منها عن البعيد فيكون الشخص الواحد في الحس امورا
كثيرة في العقل ولذلك ادراك العقل اتم الادراكات لكون العقل غير مقصور ادراكه على ظواهر الشيء بل يتغلغل ويغوص في
ماهية الشيء وحقيقته ويستخرج منها نسخة مطابقة لها من جميع الوجوه بل يصير هو هي بحقيقتها واما الادراكات الحسية
فانها مشوبة بالجهالات ونيلها ممزوج بالفقدان فان الحس لا ينال الا ظواهر الاشياء وقوالب الماهيات دون حقايقها وبواطنها
فصل في درجات العقل والمعقول قالت الحكماء انواع التعقلات ثلثة احدها ان يكون العقل بالقوة اي لا يكون شيئا
من المعقولات ولا له شيء من المعقولات حاصلا بالفعل ولكن النفس تقوى على استحصال المعقولات واكتسابها كلها ومراتبها
فان العقل الهيولاني بالقوة عالم عقلي من شانه ان يصير مدركا للحقايق كلها ويحصل فيه صورة كل موجود مما هو بذاته معقول
لخلوه بالفطرة الاصلية عن المادة وما هو بذاته غير معقول لانه صورة في مادة او في حس او في خيال لكن القوة العقلية يجرد
صورته عن المادة على ما اوضحه الحكماء وسنوضحه ان شاء الله فيكون فاعلة عند ذلك للصور العقلية المفصلة وقابلة لها
والعالم الصوري عالمان عالم عقلي وعالم حسي وكل عالم حسي فانما هو ما هو بصورته لا بمادته فاذا حصلت صورته لشيء على ما هو عليه
فذلك الشيء في نفسه عالم فالعقل الهيولاني مستعد لان يكون عالم الكل اذا حصل فيه صورة الكونين فيصير بصورة عقلية شبيها بالعالم
العقلي وبصورة نفسه شبيها بالعالم الحسي فيكون في ذاته ماهية كل موجود وصورته فان عسر عليه شيء من الاشياء فاما لانه في نفسه ضعيف
الكون غير صوري الوجود خسيسا شبيها بالعدم وهذا مثل الهيولى والحركة والزمان والقوة واللانهاية واما لانه شديد الوجود قوي
الظهور فيقهر وجود ذلك الشيء وجوده ويغلب نور ذلك الشيء نوره وهذا مثل مبدأ الكل والعقول العالية فان كون النفس الانسانية
في المادة يورثها ضعفا عن تصور هذه الباهرات جدا في طبايعها وذواتها فيوشك انها اذا تجردت عن هذه العلايق صارت اليها
وطالعتها حق المطالعة واستكمل عند ذلك تشبهها بالعالم العقلي الذي هو صورة الكل عند الباري تعالى وفي علمه السابق على وجود الاشياء
سبقا بالحقيقة فهذه القوة التي تسمى عقلا هيولانيا هو بالقوة عالم عقلي من شانه ان يتشبه بالمبدء الاول ومراتب القوة مختلفة
كما وكيفا فقد تكون قريبة من الفعل وقد تكون بعيدة وقد تكون بالقياس الى الكل وقد تكون بالقياس الى البعض على تفاوت اعداد
كثيرة في الحالين لا تعد ولا تحصى وللكل طرفان فمن شديد البلادة متناه في الغباوة وخمود القريحة ومن شديد الذكاء متوقد الفطرة
وهو القوة القدسية ويكاد زيته يضيء ولو لم تمسسه نار العقل الفعال وثانيها ان يكون الصور العلمية النفسانية الفكرية
حاصلة في قوة خيالية بحيث يشاهدها وكانه ينظر اليها على التفصيل وثالثها ان يكون عقلا بسيطا يحصل فيه المعقولات حاصلة
فيه بالفعل لا بالقوة مقدسا عن الكثرة والتفصيل والشيخ قد نبه على هذا العقل البسيط في علم النفس من الشفاء بقوله ان تصور
المعقولات على وجوه ثلاثة احدها التصور الذي يكون في العقل مفصلا منظما والثاني ان يكون قد حصل التصور واكتسب لكن
النفس معرضة عنه وليست تلتفت الى ذلك المعقول بل قد انتقلت منه الى معقول آخر فانه ليس في وسع انفسنا ان نعقل الاشيا

معاد دفعة واحدة ونوع اخر من التصور هو مثل ما يكون عندك في مسئلة تسئل عنها ما علمته او ما هو قريب من ان تعلمه وحضرك جوابها في الوقت فانت متيقن بانك تجيب عنها ما علمته من غير ان يكون هناك تفصيل البتة بل انما تاخذ في التفصيل والترتيب في نفسك مع اخذك في الجواب الصادر عن يقين منك بالعلم به قبل التفصيل فهو كمبدأ لذلك التفصيل فان قال القائل ان هذا ايضا علم بالقوة لكن قوة قريبة من الفعل فذلك باطل لان لصاحبه يقينا بالفعل حاصلا لا يحتاج ان يحصله بقوة بعيدة او قريبة فذلك اليقين اما لانه متيقن بان هذا حاصل عنده اذا شاء علمه فيكون تيقنه بالفعل بان هذا حاصل تيقنا به بالفعل فان الحصول لحصول الشيء فيكون هذا الشيء الذي يشير اليه حاصلا بالفعل لانه من المحال ان يتيقن ان المجهول بالفعل معلوم عنده مخزون فكيف يتيقن حال الشيء الا الا من جهة ما يتيقنه معلوم واذا كانت الاشارة بالفعل ومن المتيقن بالفعل ان هذا عنده مخزون فهو بهذا النوع البسيط معلوم عنده ثم يريد ان يجعله معلوما بنوع آخر ومن العجائب ان هذا المجيب حين ياخذ في تعليم غيره تفصيل ما يجري في نفسه دفعة ما يعلمه يتعلم العلم بالوجه الثاني فيترتب تلك الصورة فيه مع ترتب الفاظه فاحد هذين هو العلم الفكري والثاني هو العلم البسيط الذي ليس من شانه ان يكون له في نفسه صورة بعد صورة لكن هذا واحد يفيض عنه الصور في قابل الصور فذلك علم فاعل للشيء الذي نسميه علما فكريا ومبدأ له وذلك هو القوة العقلية المطلقة من النفس المشاكلة للعقول الفعالة واما التفصيل فهو للنفس من حيث هو نفس فان لم يكن له ذلك لم يكن له علم نفساني واما انه كيف يكون للنفس الناطقة مبدأ غير النفس له علم غير علم النفس فهو موضع نظر يجب عليك ان تعرفه من نفسك واعلم انه ليس في العقل المحض تكثر البتة ولا ترتب صورة فصورة بل هو مبدأ لكل صورة تفيض عنها على النفس وعلى هذا ينبغي ان يعتقد الحال في المفارقات المحضة في عقلها للاشياء فان عقلها هو العقل الفعال للصور والخلاق لها لا التي يكون للصور او في صور النفس التي للعالم من حيث هي نفس وكل ادراك عقلي هو نسبة ما الى صور مفارقة للمادة ولاعراضها فللنفس ذلك بانها جوهر قابل منطبع به وللعقل بانه جوهر مبدأ فاعل خلاق انتهى ما ذكره الشيخ تلخيصا واقول اثبات هذا العقل البسيط لا يمكن الا بالقول باتحاد العاقل بالمعقولات على الوجه الذي اقمنا البرهان والعجب من الشيخ الرئيس حيث اذعن بمثل هذه الامور التي ذكرها في هذا الموضع غاية اصراره في انكار القول بذلك الاتحاد فاذا لم يكن للعقل البسيط الذي اعتقد وجوده في هذا النوع الانساني وفي الجواهر المفارقة بالكلية من الاجساد والمواد فيه المعاني المعقولة فكيف يفيض منه على النفوس ما لا يكون حاصلا له وكيف يخرج النفوس من القوة الى الفعل بما لا حصول لها فيه وايضا كيف يختزن فيه مع بساطته صور المعقولات التي يذهل عنها النفس ثم يجدها مخزونة لها عند المراجعة الى خزانتها العقلية كما اثبتها الشيخ في ذلك الفصل بعينه فانه قال فيه فماذا نقول الآن في الانفس الانسانية والمعقولات التي تكتسبها وتذهل عنها الى غيرها اتكون موجودة فيها بالفعل التام فتكون لا محالة عاقلة لها بالفعل التام او يكون لها خزانة تخزنها فيها وتلك الخزانة اما ذاتها او بدنها او شيء بدني لها وقد قلنا ان بدنها وما يتعلق ببدنها لا يصلح ان يكون محلا للمعقولات او نقول ان هذه الصور العقلية امور قائمة في نفسها كل صورة منها نوع قائم في نفسه والعقل ينظر اليها مرة ويغفل عنها فاذا نظر اليها تمثل فيها واذا اعرض عنها لم يتمثل فيكون النفس كمرآة وهي كاشياء خارجة فتارة تلوح فيها وتارة لا تلوح وذلك بحسب نسب تكون بينها وبين النفس او يكون كالمبدأ الفعال يفيض على النفس صورة بعد صورة بحسب طلب النفس ثم ذكر ان الحق هو القسم الاخير وابطل باقي الشقوق وذكر انه سيبين في الحكمة الاولى ان هذه الصورة لا تقوم مفردة واشار بذلك الى ابطاله للصور المفارقة التي نسب القول بها الى افلاطون وشيعته من الاقدمين فبقي الصحيح عنده كون العقل البسيط خزانة للمعقولات فيرد الاشكال على طريقته انه كيف اختزنت واجتمعت في العقل البسيط صور هذه التفاصيل مجملة مع عدم القول بالاتحاد وبالجملة هذا المقصد من امهات المسائل الالهية وفيه ستنكشف مسئلة علم التوحيد الخاص الذي يختص بذوقها اهل الله ولا يمكن تحقيق هذه المسئلة الا باحكام اصول سلفت في اوائل هذا الكتاب من كون الوجود هو الاصل في الموجودية والماهية منتزعة منه وان الوجود يشتد ويضعف وكلما قوي الوجود صار اكثر جمعية وحيطة بالمعاني الكلية والماهيات الانتزاعية العقلية واذا بلغ الوجود حد العقل البسيط المجرد بالكلية عن عالم الاجسام والمقادير يصير كل المعقولات وتمام الاشياء على وجه افضل واشرف مما هي عليه ومن لم يذق هذا المشرب لا يمكنه تحقيق العقل البسيط الذي هو منبع العلوم التفصيلية ولذلك نرى اكثر الفضلاء مع خوضهم في تتبع العلوم الحكمية وغيرها استصعبوه ولم يقدروا على التصديق به كالشيخ السهروردي في المطارحات والتلويحات وحكمة الاشراق فانه انكر ذلك صريحا وكذا الامام الرازي ومن في حاله وطبقته فلقد قال في المطارحات ثم جاء اتباع المشائين من الحكماء الى كيفية تعقل الباري للاشياء فقالوا اذا كان عاقلا لذاته يلزم ان يكون عاقلا للوازم ذاته وتعقله للوازم ذاته منطو في تعقل ذاته فانا اذا عقلنا الانسانية ينطوي في تعقلنا لها تعقلنا اللوازم وربما اوردوا امثلة التفصيلية وفرقوا بين كون العلوم حاصلة مفصلة وبين كونها بالقوة مع قدرة الاستحضار متى شاء فتكون ملكة ولا يكون الصورة حاصلة وبين حالة اخرى هي كما يورد على الانسان مسائل كثيرة دفعة فيحصل له علم اجمالي بجواب الكل ثم ياخذ بعده في التفصيل حتى يملي منه الاسماع والاوراق والعلم الاجمالي علم واحد باشياء كثيرة وليس علما بالقوة فان الانسان يجد تفرقة من نفسه بان علمه ح ليس كما كان عند القوة قبل السؤال ولما وجد المتاخرون بعد ابحاثهم هذه الطريقة مبتنية على المساهلة مثل كذا وكذا الى آخر كلامه وقال ايضا ثم قول القائل ينطوي علمه بلازمه في علمه بذاته فيه مساهلة فان للباحث ان يقول هل يعلم ذاته ولازمه جميعا ام لا فان لم يعلم فذلك حديث آخر وهو مستحيل وان علم ذاته ولازم ذاته وذاته ليس العلم بلازمه علمه بذاته غير علمه بلازمه فيتعدد العلم ثم لازمه تابع لذاته يجب ان يكون العلم باللازم تبعا لعلمه بذاته واما مثال الاجمال المذكور في الامثلة الثلثة فيمنع الخصم ان المسائل بجميع ايرادها دفعة بل يورد واحدة بعد واحدة فيحصل لكل مسئلة اجمال عقيبها وثانيا هو انه قبل التفصيل لم يجد من نفسه الا قوة قريبة على التخصيص والفرق بين القوتين اعني ما قبل السؤال وما بعده فاحدهما قوة قريبة والاخرى اقرب فان القوة لوجود الشيء لها مراتب انتهى كلامه وقال الامام الرازي في المباحث المشرقية بعد ان نقل ما ذكروا من الفرق بين التصور الاجمالي والتفصيلي بالمعنيين هذا غاية ما يقولون وليس الامر عندي كما يقولون بل العلم اما ان يكون بالقوة واما ان يكون بالفعل على التفصيل واما القسم الثالث وهو العلم البسيط فهو عندي باطل لان العلم عندهم عبارة عن حضور صورة المعقول في العاقل فهذا العقل البسيط ان كانت صورة واحدة مطابقة في الحقيقة لامور كثيرة فذلك باطل اذ الصورة العقلية الواحدة لو كانت مطابقة لامور كثيرة لكانت مساوية في الماهية لتلك الامور المختلفة في الحقيقة فيكون لتلك الصور حقائق مختلفة فلا يكون الصورة واحدة هف وان قيل بان هذا العقل البسيط صور مختلفة بحسب اختلاف المعقولات فالعلم التفصيلي بتلك المفهومات حاصل اذ لا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك فثبت ان ما يقولونه بعيد عن التحصيل فلعلهم ارادوا بهذا العقل البسيط ان يكون صور المعلومات تحصل على الترتيب الزماني واحدة بعد واحدة فان ارادوا به ذلك فهو صحيح ولا منازعة فيه معهم ولكنه لا يكون مرتبة متوسطة بين القوة المحضة والفعل المحض الذي يكون عند التفصيل بل حاصله راجع الى ان العلوم قد تجتمع في زمان واحد وقد لا تجتمع بل تتوالى وتتعاقب واما على ما اخترناه من ان العلم حالة اضافية فبطلان ما قالوه ظاهر ايضا لان الاضافة الى احد الشيئين غير الاضافة الى غيره فاذا تعددت الاضافات فقد حصلت تلك العلوم على التفصيل فاما ما قالوه من ان علمه بقدرته على الجواب يتضمن العلم بالجواب فنقول انه في تلك الحالة عالم باقتداره على شيء دافع لذلك السؤال فاما حقيقة ذلك الشيء فهو غير عالم به قبل الجواب فان لذلك الجواب حقيقة وماهية وله لازم هو كونه دافعا لذلك السؤال فالحقيقة مجهولة واللازم معلوم على التفصيل وهذا كما انا اذا عرفنا من النفس انه شيء يحرك البدن فكونها محركة للبدن لازم من لوازمها وهو معلوم على التفصيل وان كانت حقيقتها مجهولة الى ان يعرف بوجه آخر فثبت ان ما قالوه بط ويخرج من الدليل الذي ذكرناه فساد ان يكون العلم الواحد علما بمعلومات كثيرة انتهى اقول هذا المقصد ادفع قدرا واجل منالا من ان ينال غوره مثل هذا الرجل بقوة فكره وكثرة جولانه في العلوم البحثية ووفور حفظه للمسائل المشهورة فان هذه المسئلة وامثالها لو كانت مما يمكن تحصيلها بالنظر الفكري والتتبع للانظار المدونة من المشايخ والمعلمين لم يكن مما غفل عنها مثل الشيخ الرئيس ومن هو في تلوه او قريب منه وقد ظهر منه ما قد ظهر من التناقض بين كلاميه في اثباته العقل البسيط ومن انكاره اتحاد العاقل بالمعقول

فصل في امكان التعقلات الكثيرة في النفس دفعة واحدة اما على ما حققناه من كون النفس اذا خرجت من القوة الى الفعل صارت عقلا بسيطا هو كل الاشياء فذلك امر محقق ثابت عندنا وتوضيح ذلك ان العلم والتعقل ضرب من الوجود والوجود متحد مع الماهية وكذا العلم متحد مع المعلوم وكما ان بعض الوجودات خسيس ضعيف وبعضه شريف قوي والخسيس قشر قليل المعاني مقصور على معنى واحد كالمقدار الواحد وان عظمت سموكه وجسمت انبساطه في الجهات والشريف لب كثير الحيطة بالمعاني وان صغر مقداره او لم يكن له مقدار كالنفس الناطقة فكذلك العلم له انواع كثيرة بعضها خسيس ضعيف كالحس فلا يمكن ان يحس باحساس واحد محسوسا متعددة وبعضها شريف كالتعقل فان العقل الواحد يكفي لادراك معقولات لا تتناهى كما في العقل البسيط وبالجملة فكل ما كان العلم اعلى وجودا

كانا اكثر حيطة بالمعلومات واشد جمعية للهيئات واما العلم النفساني فهو متوسط بين التخيل والعقل البسيط فيتعلق بمعلومين دفعة كالحكم
بين الشيئين بحمل احدهما على الاخر فانا اذا حكمنا بثبوت شيء لشيء فلا بد من حصول تصورين دفعة تصور للموضوع وتصور للمحمول لان الحاكم
على الشيئين لا بد ان يحضر المقضي عليهما عنده في وقت ذلك الحكم لا بد من حضور الطرفين والا لكان الحاضر ابدا تصورا واحدا والتصور
الواحد ينافي الحكم والتصديق فوجب ان يتعدد الحكم ابدا وايضا اذا عرفنا الشيء بحده التام عرفناه بتمام حقيقته فلو استحال حصول العلم
بجميع اجزائه دفعة واحدة لاستحال العلم بكنه حقيقة شيء في وقت من الاوقات فبهذا يظهر امكان حصول التصورات الكثيرة واما انه
يمكن حصول التصديقات الكثيرة فلان المقدمة الواحدة لا تنتج فلو استحال العلم بالمقدمتين معا لاستحال حصول العلم بالنتيجة وايضا
العلم بوجود المضافين حاصل معا وكذا العلم بوجود اللازم ووجود الملزوم فعلم بهذا الدليل صحة حصول العلوم المتعددة في آن واحد
ومما يؤكد ذلك ويحققه ان النفس العارفة بمعلومات كثيرة عند تحققها بمقام العقلية وتجردها عن جلباب البشرية لا ينسلخ عنها
علومها بل يزيدها كشفا ووضوحا ومع ذلك لما خرجت عند ذلك من اختلاف الاوقات والامكنة فتحضر معلوماتها باسرها عندها
دفعة واحدة وكالحال في علوم المفارقات في كون معلوماتها باسرها حاضرة معا بالفعل بلا شوب قوة فان قلت نجد من نفوسنا انا اذا
اقبلنا باذهاننا على ادراك شيء تعذر علينا في تلك الحال الادراك على شيء آخر قلت قد اشرنا الى ان العلم كالوجود يختلف بالكمال والنقص
فالعلم العقلي كالوجود العقلي مغاير للادراك الخيالي والوجود الحسي فانا اذا قلنا الانسان جوهر قابل للابعاد نام حساس ناطق احاط عقلنا
بمفهومات هذه الالفاظ وظهر في خيالنا اثر مطابق لهذه المعقولات فاذا قلبنا وقلنا ناطق حساس نام قابل للابعاد جوهر فالمعنى المفهوم عند
العقل لا ينقلب لكن الصور الخيالية تنقلب وتنعكس واذا كان الامر كذلك فربما يساعد على ان القوة الخيالية يصعب عليها استحضار امور
كثيرة وتخيلات مختلفة هي صور وحكايات لامور عقلية تعقلها النفس بقوتها العقلية فانه يقوى على ذلك والذي يجده الناس كالمتعذر
على نفوسهم من ادراك تعقلات متعددة في وقت واحد منشؤه تعصي القوة الخيالية عن تصورها دفعة واحدة ومع هذا لا يصعب
عليها ادراك التخيلات التي ليست تصورا للمعقولات دفعة واحدة ولذلك قيل شان العقل توحيد الكثير وشان الحس تكثير الواحد

فصل في ان النفس مع بساطتها كيف تقوى على هذه التعقلات الكثيرة لما ثبت فيما قبل ان البسيط لا يصدر عنه من جهة ذاته
بلا واسطة الا الواحد فيرد ههنا اشكال في صدور التعقلات الكثيرة من قوة واحدة فحل هذا الاشكال هو ان المعلول اذا تكثر فهو انما
يتكثر باحد من اسباب التكثر اما تكثر العلة واما اختلاف القابل واما اختلاف الآلات واما ترتب المعلومات في انفسها والنفس
الناطقة جوهر بسيط ولو كان مركبا فلا يبلغ كثرتها الى ان يساوي كثرة افاعيلها الغير المتناهية ولا يمكن ايضا ان يكون بسبب كثرة
القابل لان القابل لتلك التعقلات هو ذات النفس وجوهرها ولا يمكن ذلك لترتب الافاعيل في انفسها فان تصور السواد ليس بواسطة
تصور البياض وبالعكس وكذلك في كثير من التصورات وكثير من التصديقات التي ليس بعضها مقوما للآخر او كاسبا له فبقي ان يكون ذلك
بسبب اختلاف الآلات فان الحواس المختلفة الآلات كالجواسيس المختلفة الاخبار عن النواحي يعد النفس للاطلاع بتلك الصور العقلية المجردة
والاحساسات الجزئية انما تتكثر بسبب اختلاف حركات البدن لجلب المنافع والخيرات ودفع الشرور والمضار فبذلك ينتفع النفس بالحس
ثم بعدها ذلك لحصول تلك التصورات الاولية والتصديقات الاولية ثم يمتزج بعضها ببعض ويحصل من هناك تصورات وتصديقات
مكتسبة لا نهاية لها فالحاصل ان حصول التصورات والتصديقات الاولية الكثيرة انما هو بحسب اختلاف الآلات وحصول التصورات
والتصديقات المكتسبة بحسب امتزاج تلك العلوم الاولية بعضها ببعض وهي لا محالة مترتبة ترتيبا طبيعيا كل مقدم منها علة للمتاخر

فصل في قسمة العلم الى الاقسام العلم عندنا كما مر مرارا نفس الوجود الغير المادي والوجود ليس في نفسه طبيعة كلية جنسية او نوعية
حتى ينقسم بالفصول الى الانواع او بالمشخصات الى الاشخاص او بالقيود العرضية الى الاصناف بل كل علم هوية شخصية بسيطة غير مندرجة
تحت معنى كلي ذاتي فتقسيم العلم عبارة عن تقسيم المعلوم لاتحاده مع المعلوم كاتحاد الوجود مع الماهية وهذا معنى قولهم العلم بالجوهر جوهر
والعلم بالعرض عرض وكذا العلم بكل شيء من نحو ذلك الشيء فعلى هذا نقول ان من العلم ما هو واجب الوجود بذاته وهو علم الاول تعالى بذاته
الذي هو عين ذاته بلا ماهية ومنه ما هو ممكن الوجود بذاته وهو علم جميع ما عداه وينقسم الى ما هو جوهر وهو كعلوم الجواهر العقلية بذواتها
التي هي اعيان هوياتها والى ما هو عرض وهو في المشهور جميع العلوم الحصولية المكتسبة لقيامها عند القوم بالذهن وعندنا هو العلم
العرضي هو صفات المعلومات التي يحضرها عند النفس وقد مر ان التعقل ليس بحلول صورة المعقول في النفس بل بمثولها بين يدي العقل

والاتحاد

واتحاد النفس بها وكذا التخيل عبارة عن حضور الصور المقدارية على عظمها وكثرتها عند النفس لا على نعت الحلول فيها بل على نعت المثول لديها
مع اتحاد النفس بها من جهة قوتها الخيالية وعند هؤلاء القوم ان تلك الصور لكونها ماهيات المدركات فهي من حيث هي كذلك فبعضها جواهر
وبعضها اعراض لكن جواهرها جواهر ذهنية واعراضها اعراض ذهنية ومن حيث وجودهما في الخارج فالجميع اعراض لانها موجودة في موضوع موجود
في الخارج الذي هو النفس او العقل وكل موجود في موضوع فهو عرض هذا ما قالوه وقد بينا وهن هذه القاعدة وفساد قولهم ان شيئا واحدا يكون
جوهرا وعرضا وبينا وجه التفصي عن ذلك الاشكال باتضاح سبيل الحق في باب العلم فهذه نحو من القسمة وقسمة اخرى قالوا من العلم ما هو فعلي
ومنه ما هو انفعالي ومنه ما ليس باحدهما اما العلم الفعلي فكعلم الباري تعالى بما عدا ذاته وكعلم سائر العقل بمعلولاتها واما العلم الانفعالي
فكعلم ما عدا علم الباري تعالى بما ليس من معلولاته مما لا يحصل الا بانفعال ما وتغير ما للعالم وبالجملة بارتسام صور تحدث في ذات النفس
او آلاتها وما ليس بفعلي ولا انفعالي فكعلم الذوات العاقلة بانفسها وبالامور التي لا تغيب عنها ولا يكون تعقلها بارتسامها بحدث
وقد يكون علم واحد فعليا من جهة انفعاليا من جهة اخرى كالعلوم الحادثة التي يترتب عليها الآثار كتاثير الاوهام في المواد الخارجة ولا يخفى
ان وقوع العلم على افراده كوقوع الوجود عليها بالتشكيك لوجوه الاولية وغير الاولية والاقدمية وغير الاقدمية والشدة والضعف
الاولوية وغير الاولوية
فان العلم بذات الاول تعالى اولى في كونه علما من العلم بغيره وهو اقدم العلوم لكونه سبب سائر العلوم وهو اشدها جلاء واقوى ظهورا في ذاته
واما خفاؤه علينا فكما علمت سابقا من انه لغاية ظهوره وضعف بصائرنا عن ادراكه فجهة خفائه هو بعينها جهة وضوحه وجلائه وهكذا
كل علم بحقيقة علة بالقياس الى العلم بحقيقة معلولها وكذا العلم بحقيقة كل جوهر هو اشد من العلم بحقيقة كل عرض وهو اولى واقدم من العلم
بحقيقة العرض القائم بذلك الجوهر لكونه علة لها لا بجعل سائر الاعراض واما اطلاق العلم على الفعل والانفعال والاضافة كالتعليم
والتعلم والعالمية فعلى سبيل الاشتراك او التجوز **فصل** في الاشارة الى اثبات القوة القدسية اعلم ان مبدء العلوم كلها من عالم
القدس لكن الاستعدادات للنفوس متفاوتة وعند تمام الاستعداد لا فرق في الاضاءة (الافاضة) بين الاوليات والثواني فحال الاذهان في
ادراك الاوليات كحاله بعد التفطن للحدود الوسطى في ادراك النظريات في انها كانها تحصل بلا سبب ووجود الشيء بلا سبب ممتنع لكن السبب
قد يكون ظاهرا مكشوفا وقد يكون باطنا مستورا والملقي للعلوم على النفوس المستعدة هو بالحقيقة سبب مستور عن الحواس معلم شديد القوى
بالافق الاعلى وفعله في النفوس في غاية الخفاء ولكن قد يبرز من الباطن الى الظاهر وقد لا يبرز من مكمن الغيب الى عالم الشهادة والاول كما للانبياء
والثاني كما للاولياء عليهم السلام اجمعين واما هذه الاسباب الظاهرة كالبحث والتكرار والسماع من معلم بشري فهي معدات ليست بموجبات
ولذلك قد يتخلف وقد لا يتخلف وبيان ذلك ان كل انتقال من الاوليات الى النظريات اما ان يكون بتعليم معلم بشري او لا يكون فان كان
بتعليم معلم كذلك فلا بد وان ينتهي بالاخرة الى ما لا يكون ذلك من هذا السبيل بل بالالهام من ذاته والا لتسلسل التعليم والتعلم الى غير النهاية
ولان كل من مارس علما من العلوم وخاض فيه وداوم على مواظبته ومزاولته لا بد وان يستخرج منه ما لم يسبقه اليه متقدموه وسابقوه
قل ذلك او كثر فان باب الملكوت غير مسدود على احد الا المانع من نفسه وحجاب من غلظ طبعه فبقدر سعيه وحركة باطنه بلطف ذهنه
قلبه ومقدحة طبعه وليستعد كريب نفسه لان ينقدح فيه شعلة من نار الملكوت او نور من انوار الجبروت وكيف لا وقد بينا من قبل ان
الاحساس بالجزئيات سبب لاستعداد النفس لقبول التصورات الكلية وعرفنا ان حصول التصورات المناسبة سبب لحكم الذهن بثبوت
احدهما للآخر فكثيرا ما يقع للذهن التفات الى تصور محمول بسبب الاحساس بجزئياته عند استحضار تصور موضوعه وعند ذلك يترتب عليه
لا محالة الجزم بثبوت ذلك المحمول لذلك الموضوع من غير استفادة ذلك عن معلم او رواية او سماع من شيخ او شهادة عدل او تواتر فظاهر ان
الانسان يمكنه ان يتعلم من نفسه وكلما كان كذلك فانه يسمى حدسا وهذا الاستعداد القريب متفاوت في افراد الناس فرب انسان
بالغ في جمود القريحة وخمود الفطنة بحيث لو اكب طول عمره على مسئلة واحدة تعذر عليه تحقيقها والتصرف عنه بدون عطوبه ورب
انسان يكون بضد ذلك حتى انه لو التفت في هذه الى ادنى لفتة حصل له ذلك ثم لما كانت الدرجات متفاوتة والقلوب مختلفة صفاء
وكدورة وقوة وضعفا في الذكاء كثرة وقلة في الحدس فلا يبعد في الطرف الاعلى وجود نفس عالية شديدة قوة الاستنارة من نور الملكوت
سريعة قبول الافاضة من منبع الخير والرحمة فمثل هذا الانسان يدرك لشدة استعداده اكثر المطالب في اسرع زمان فيحيط علما بحقائق
الاشياء من غير طلب منه وشوق بل ذهنه الثاقب يسبق الى النتائج من غير مزاولة الحدود الوسطى وكذلك من تلك النتائج الى اخرى حتى
يحيط بغايات المطالب الانسانية ونهايات الدرجات البشرية وتلك القوة تسمى قوة قدسية وهي في مقابلة الطرف الادنى من افراد

البلد

الناس في تخالفها لسائر النفوس بالكم والكيف اما الكم فلكونه اكثر استحضارا للحدود الوسطى واما الكيف فمن وجوه احدها انها اسرع انتقالا من معقول الى معقول ومن الاوائل الى الثواني ومن المبادي الى الغايات وثانيها انها تدرك المطلوبات الصرفة من حيث انياتها وهوياتها لا من حيث مفهوماتها وماهياتها العامة فان الوصول الى حقائق تلك المعقولات هي العمدة في الادراك دون المعارف الكلية وان كانت هي ايضا وسيلة الى ذلك الوصول اذا استحكمت ورسخت اصول معانيها في النفس ولذلك قيل المعرفة بذر المشاهدة وثالثها ان سائر النفوس تعين المطالب اولا ثم تطلب الحدود الوسطى المنتجة لها واما النفس القدسية فيقع الحد الوسط لها في الذهن اولا ويتأدى الذهن منه الى النتيجة المطلوبة فيكون الشعور بالحدود الوسطى مقدما على الشعور بالمطالب كما هو عليه الامر في نفسه في ذوات المبادي اللمية

فصل

في ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول من غير عكس اما المطلب الاول فلان العلة اما ان تكون علة لذاتها او لا تكون علة لذاتها فان لم تكن علة لذاتها بل يحتاج في تاثيرها الى انضمام قيد آخر فلم تكن هي العلة بالحقيقة بل العلة بالحقيقة هي ذلك المجموع ثم الكلام في ذلك المجموع كالكلام في الاول الى ان ينتهي الى شيء هو لذاته يكون مقتضيا للمعلول فمن عرف ذلك الشيء لا بد وان يعرف منه انه لذاته علة لذلك المعلول فان ذاته اذا كانت لذاتها لا لغيرها علة لذلك المعلول فمن علمها على ما هي عليه وجب ان يعلمها على الجهة التي بها توجب المعلول ومتى علم منها انها علة لذلك المعلول لان العلم باحد المتضايفين على الجهة الموقعة للاضافة يوجب العلم بمضاف آخر هذا ما يستفاد من كتب القوم واولى التحقيق في هذا المقام ان العلة قسمان علة بمهيتها موجبة للمعلول كالاربعة للزوج والمثلث لكون الزوايا ومثل هذه العلة متى علمت بمهيتها علم لازمها لاتحاد اللازم لازم لذاتها وبمهيتها من حيث هي هي وعلة ليست بمهيتها موجبة للمعلول بل اما بوجودها الذهني او بوجودها الخارجي ومثل تلك العلة لا يكفي العلم بنفسها لايجاب العلم بمعلولها الا ان الجهة المقتضية للمعلول هي ليست مهيتها ولا مطلق وجودها بل خصوص وجودها وتشخصها فما لم يعلم ذلك الوجود بخصوصه لا يلزم منه العلم بمعلوله وقد علمت ان الاطلاع على نحو من الوجود بهويته لا يمكن الا بان يتحد العالم به او بما هو محيط به ومبدأ له فعند ذلك يكون العلم بمعلوله نفس وجود معلوله كما ان العلم بوجود تلك العلة نفس وجودها فاذا علم احد علة من العلل على الوجه الذي ذكرنا فلا بد ان يعلم معلولها ومن معلولها معلول معلولها وهكذا الى آخر معلولاتها لو كانت وعلى هذا اندفع ما ذكره الفخر الرازي في بعض كتبه ان قول الحكماء ان العلم بالعلة يقتضي العلم بالمعلول ان اريد به ان العلم بمهية العلة يوجب العلم بمعلولها فذلك انما يصح فيما اذا كان المعلول من لوازم مهية علته وان اريد به ان العلم بالعلة من حيث هي علة يوجب العلم بالمعلول من حيث هو معلول فذلك وان كان حقا لكنه عديم الفائدة فان المتضايفين معان في التعقل لا يتقدم لاحدهما على الآخر اي سببية لا وخصوصية لهذا الحكم بالعلة والمعلول وان اريد به ان العلم بالعلة بجميع وجوهها وحيثياتها يقتضي العلم بالمعلول فهذا ايضا مما لا يجدي فان العلم بكل مجموع يتضمن العلم بجزء من اجزائه فاذا علم جميع جهات العلة ومن جملة تلك الجهات كونها موجبة لهذا المعلول والكل غير مفتقر لجزئه بل العكس اولى لان الجزء من اسباب تحقق الكل بوجه ووجه الاندفاع ظاهر مما ذكرنا فان مرادهم ليس شيئا مما ذكره بل ان العلة اذا علمت بحقيقتها التي هي بها تقتضي وجوب وجود المعلول حتى انحاؤها مع تلك الحقيقة بالقياس الى وجوب وجود معلولها كحال المهية بالقياس الى لازمها من حيث هي هي فظهر ان كل معلول من لوازم مهية علته سواء كانت تلك المهية عين الوجود او مع الوجود فان قلت ذات العلة مغايرة لعلية العلة فان علية العلة معقولة بالقياس الى معلولية المعلول وذات العلة غير معقولة بالقياس الى شيء والا لكانت ذات العلة من باب المضاف فلا تكون قائمة بنفسها لكن المبدأ الاول القائم بذاته علة لما سواه هف وايضا فيلزم ان يكون ذات العلة مع المعلول مع انها متقدمة عليه هف واذا ثبت المغايرة بينهما وثبت ان ذات العلة غير معقولة بالقياس الى المعلول لم يجب من العلم بحقيقة الذات التي عرضت لها العلية العلم بذات المعلول فنقول في حل هذا الاشكال ان علية العلة لا يمكن ان يكون وصفا ثبوتيا زائدا على حقيقة العلة ووجودها والا لكانت علية العلة لتلك العلية زائدة على ذات العلة ولزم من ذلك التسلسل بل ذات علية العلة نفس ذاتها المخصوصة واما كون المضاف من جملة الاعراض وذات العلة قد تكون جوهرا فكيف يكون شيء واحد جوهرا وعرضا فجوابه كما اشرنا اليه في مباحث المضاف ان وجود الجوهر غير ماهيته العقلية بنحو اذا كان موجودا هو بحقيقته علة الشيء فتلك المهية الجوهرية اذا عقلت لم يلزم من تعقلها على هذا الوجه الكلي تعقل كونها علة او مضافة فاضافة العلية معقولها خارج عن المعقول من حقيقة الجوهر فالوجود المنسوب اليهما من جهة ذاتها هو وجود الجوهر المعقول لذاته في ذاته وانما انتسب اليها من حيث كونها سببا للشيء او مرتبطا به اي ارتباط كان ذلك الوجود من تلك الجهة وجود المضاف وكا

وجود الشيء على صفة فيكون كوجود العارض للشيء الا انه غير مستقل المهية فهذا تحقيق وجود المضاف لا كما زعمه الناس من انه غير موجود في الخارج والا لزم الكذب في قولنا هذا علة وذاك معلول وهذا اب وذاك ابن فان رجعت وقلت ان لذات العلة حقيقة مخصوصة متميزة عن ذات المعلول وليس احدهما داخلا في الآخر واذا تباينا فلم لا يجوز حصول العلم باحدهما مع الجهل بالآخر فنقول هيهنا ليس مغايرة العلة والمعلول كمغايرة زيد وعمرو وكمغايرة جسم وجسم حتى يمكن تصور احدهما مع الغفلة عن الآخر بل وجود المعلول بخصوصه من نتائج وجود العلة ولوازمها فنسبة وجوده الى وجود العلة نسبة لوازم المهية الى المهية ووجود العلة ليس الا تمام وجود المعلول وكماله والمغايرة بينهما كالمغايرة بين الاشد والانقص وبالجملة التعقل التام ان يكون مطابقا للوجود الخارجي بل متحدا به فاذا كان الشيء بذاتها سببا للمعلول بلا واسطة وجب ان يكون العلم بعلته مقتضيا للعلم به بلا واسطة واما المطلب الثاني وهو ان العلم بالمعلول لا يوجب العلم بالعلة بخصوصها فبيانه ان موجب الشيء لا بد ان يكون علته فالعلم بالعلة اذا حصل من جهة العلم بشيء فذلك العلم لا بد وان يكون علة للعلم بالعلة لكن وجود المعلول يتحد بالعلم كما مر فلا بد وان يكون لذلك المعلول ضرب من العلية بالقياس الى علته واذا كان المعلول بخصوصية ذاته من توابع العلة فلو كان بخصوصه علة لوجود علته بخصوصها يلزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال نعم لما كان استناد المعلول الى علته لاجل انه في ذاته غير مستقل الوجود والعدم اذ لو كان له استقلال في احدهما لامتنع استناده الى سبب فالممكن من جهة مهيته المتساوية النسبة الى الوجود والعدم يقتضي مرجحا ما وعلة ما لا علة مخصوصة فالعلم بثبوت المعلول من هذه الجهة يوجب العلم بثبوت مرجح ما وعلة ما ولذلك قيل الامكان علة الافتقار الى علة ما مطلقة فاذا كان المعلول لامكانه محوجا الى العلة والامكان موجبا للحاجة الى العلة المطلقة فلا جرم كان العلم بمهية المعلول موجبا للعلم بالعلة المطلقة واما العلة فان اقتضاؤها للمعلول لذاتها وحقيقتها المخصوصة فاذن عليتها لا بد وان تكون من لوازم ذاتها المعينة والعلة المعينة لا يقتضي معلولا مطلقا والا لكان لا يتخصص الا بقيد آخر فالعلة بالحقيقة هي مع ذلك القيد فلم يكن ما فرضناه علة علة هف فثبت اذن ان العلة بحقيقتها المعينة تقتضي معلولا معينا فلا جرم كان العلم بحقيقة العلة علة للعلم بحقيقة المعلول المعين واما المعلول فلا يقتضي العلة المعينة من حيث هي هي فلا جرم لا يلزم من العلم بالمعلول العلم بالعلة فان قلت المعلول المعين اذا لم يقتض علة معينة كانت نسبته الى علته والى سائر الاشياء واحدة فلما استند اليها دون غيرها قلنا المعلول المعين يقتضي علة مطلقة لكن العلة المعينة اقتضت معلولا معينا فتعين تلك العلة لذلك المعلول ليس لاجل اقتضاء المعلول لها بل لاجل اقتضاء العلة لذلك المعلول فلما كانت تلك العلة لذاتها مؤثرة في وجود ذلك المعلول استحال ان يؤثر فيه علة اخرى لامتناع توارد علتين على معلول واحد ولهذا نظائر كثيرة منها ان نسبة الجنس كالحيوان الى هذا الفصل كالناطق والى سائر الفصول واحدة فاختصاص هذه الحصة من الحيوان بالناطق لو كان من جهة طبيعة الحيوان بما هو حيوان لزم الترجيح من غير مخصص لتساوي نسبة الحيوان الى جميع الفصول فالحيوان بما هو حيوان يحتاج لكونه طبيعة جنسية ناقصة الى فصل من الفصول اي فصل كان لكن تحصله في ضمن هذا النوع بهذا الفصل انما كان من جهة الفصل لا من جهته وكذا النوع يحتاج في تحصله الشخصي الوجودي الى تشخص ما اي تشخص كان لكن تحصله في ضمن هذا التشخص كزيد بهذه الهوية الوجودية انما كان من جهة هذه الهوية لا من جهة نوعه وما اشتهر عند الناس ان بعض المهيات النوعية كالابداعيات نوعها مقتض للتشخص الخاص وان التشخص قد يكون من لوازم النوع اي النوع الذي انحصر وجوده في شخصه ليس بصحيح عندنا لاستحالة كون مهية من المهيات مقتضية للتشخص لان التشخص لا يكون الا بالوجود وقد في مباحث الوجود ان الوجود يمتنع ان يكون معلول المهية بالبرهان القطعي الذي سلف ذكره هناك بل الوجود كالتشخص يقتضي المهية فيما له مهية والفصل يقتضي الجنس فيما له الجنس فبالوجود الخاص تشخصت المهية وصارت شخصا معينا وبالفصل المعين تعينت طبيعة الجنس وصارت نوعا مخصوصا فلاجل هذا العلم بالتشخص يوجب العلم بالنوع الذي هو معلوله بخصوصه وكذا يلزم من العلم بكل فصل لنوع العلم بجنسه بخصوصه ولا يلزم من العلم بوجود النوع العلم بوجود تشخص ما من التشخصات ولا من العلم بوجود الجنس الا العلم بوجود فصل ما من الفصول فان قلت اذا حصل العلم بخصوصية وجود معلول من المعاليل علما حضوريا شهوديا بحيث لا يكون بصورة زائدة على نفس الوجود بل بحيث لا يغيب الشهود عن الوجود فعند ذلك لا بد وان يجب من ذلك العلم العلم بخصوصية ذات العلة ايضا فلا فرق بين العلمين اي العلم بالعلة والعلم بالمعلول في كون كل منهما مقتضيا للآخر قلنا ليس الامر كذلك لما علمت ان وجود العلة اقوى من وجود المعلول فكما ان وجود المعلول لقصوره وضعفه لا يحيط بوجود العلة ولا يبلغ ايضا الى مثله فكذلك العلم به لا يقتضي البلوغ الى

الى الاحاطة بوجودها ولا نيل مرتبتها في الوجود ولهذا المعنى قال يعقوب بن اسحق الكندي اذا كانت العلة الاولى متصلة بنا لفيضه علينا وكنا غير متصلين به الا من جهته فقد يمكن فينا ملاحظته على قدر ما يمكن المفاض عليه ان يلحظ المفيض فيجب ان لا ينسب قدر احاطته بنا الى قدر ملاحظتنا له لانها اغزر واوفر واشد استغراقا لنا واذا كان الامر كذلك فقد بعد عن الحق بعدا كثيرا من ظن ان العلة الاولى لا يعلم الجزئيات انتهى

فصل في ان العلم بذي السبب يمتنع حصوله الا من جهة العلم بسببه هذه المسئلة كالمسئلة الماضية لا يمكن تحقيقها الا بعد مباحث الوجود فنقول يجب ان يعلم ان اليقين التام بالشيء انما يحصل بان كانت الصورة العقلية مطابقة للوجود الخارجي بعينه فالذي له سبب فهو لا محالة ممكن الوجود لذاته والا امتنع استناده الى السبب وقد سبق منا القول بان الجاعلية والمجعولية بين الموجودات ليست من جهة مهيتها والا لكانت المعلولات كلها من لوازم المهيات ولكان المبدأ الاول ذا مهية ولكان العلم بكل مهية يوجب العلم بكنه الباري جل مجده وبجميع اسباب تلك المهية ولكان جميع مقومات الوجود مقومات المهية اذ كان الوجود امرا انتزاعيا اضافيا عند ذلك والكل محال فكل معلول له مهية وله وجود فاذا نظرت الى مهيته من حيث هي هي فلا يحتاج في تعقل مهيته الا الى اجزاء مهيته من جنسه وفصله واذا نظرت الى اعتبار كون تلك المهية موجودة فهي لامكان موجوديتها تحتاج الى علة مطلقة فالعلم بها من تلك الحيثية مسبوق بالعلم بوجود علة موجبة مطلقة فانها ما لم يجب بعلة من العلل لم توجد واما اذا نظرت الى وجوده الخاص فوجوده الخاص يتقوم بوجود علته الخاصة فلا يمكن العلم التام بخصوص هويته الوجودية الا من جهة العلم بحقيقة علته الخاصة وكما انه بالنظر الى مهيته الامكانية غير موجودة ولا واجبة وبالنظر الى سببه يصير واجب الكون ممتنع التغير فكذلك العلم الحاصل بمهيته لا يقتضي وجوب العلم بوجود علته ووجوبها ولكن العلم اليقيني بوجوده الخاص لا يحصل الا من العلم بسببه وبالعلم بسببه يصير واجب العلم به ممتنع التغير وكما ان وجوده لا يحصل الا من علة واحدة لامتناع توارد العلتين على معلول واحد فكذلك العلم به يستحيل ان يحصل من جهة اخرى غير جهة العلم بسببه والا لكان لشيء واحد من جهة واحدة سببان تامان سبب يحصل به وجوده وسبب يحصل به العلم بوجوده وهو محال لان المفروض ان العلم به متحد معه واذا كان وجود الشيء مطابقا للعلم به يجب ان يكون وجود علته مطابقا للعلم بعلته لان وحدة المعلول يستلزم وحدة علته فثبت ان العلم بوجود ذوات المبادي لا يحصل الا من جهة العلم بمباديها ولقائل ان يقول انا اذا علمنا وجود البناء علمنا ان له بانيا مع ان البناء لا يكون علة للباني بل الامر بالعكس فنقول العلم بالبناء لا يوجب العلم بالباني بل يوجب العلم باحتياج البناء الى بناء واحتياجه الى البناء حكم لاحق لذاته لازم له معلول لمهيته فيكون ذلك استدلالا بالعلة على المعلول ثم العلم بحاجة شيء الى شيء لما كان مشروطا بالعلم بكل واحد منهما لا جرم صار الباني معلوما لكون العلم بالاضافة اليه حاصلا وجميع البراهين الانية من هذا القبيل فا كالبراهين اللمية في ان العلم لا يحصل فيها الا من جهة العلة الى المعلول فان المعلول وان كان يجب وجوده في نفسه معلولا ولكن بوصف معلوليته ونقص امكانه علة للحاجة الى علة ما من العلل فيكون البرهان برهانا لا ان برهانا مفيدا لليقين لاجل افادته ايجاب وجود علة ما على الاطلاق لهذا المعلول وكونه دليلا مفيدا للظن لاجل افادته علامة من علامات العلة المخصوصة واثرا من آثارها كما حقق في مقامه وبالجملة الاعتقاد الحاصل بالشيء لا من اسبابه وعلله وان كان في غاية الجودة ونهاية القوة فانه ليس يمتنع فيه التغير بل هو في معرض التغير والزوال واما اذا حصل العلم بالشيء من جهة العلم باسبابه وعلله فذلك العلم لا يتغير اصلا وان تغير وجود المعلوم في نفسه مع ان العلم بالشيء بالحقيقة هو عين وجوده وهذا من غوامض مسائل الالهية التي لا يدركها الا الكاملون سنوضح ذلك في تحقيق علم الباري ان شاء الله واما الشيء الذي يكون غنيا عن السبب المقوم فالعلم به اما ان يكون اوليا بديهيا واما ان يكون ما يوسلع معرفته واما ان لا يكون اليه طريق الا بالاستدلال عليه بآثاره ولوازمه ح لا يعرف كنه حقيقته ومهيته والواجب سبحانه لا برهان عليه ولا حد له اذ لا سبب له بوجه من الوجوه لا سبب الوجود كالفاعل والغاية ولا سبب القوام كالمادة والصورة ولا سبب المهية كالجنس والفصل ومع ذلك لا يخفى منه شيء من الاشياء وهو البرهان على كل شيء واقرب من كل شيء الى كل شيء كما قال عز من قال نحن اقرب اليكم من حبل الوريد وقال هو معكم اينما كنتم وهو البرهان على ذاته كما قال شهد الله انه لا اله الا هو وقال اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد وقال قل اي شيء اكبر قل الله واعلم ان في هذا المقام اشكالا عظيما ليها على طريقتنا في باب الوجود من ان العلية والمعلولية ليستا الا في حقيقة الوجود والمهية مجعولة بالعرض فيرد ح ان علم الانسان بنفسه هو عين وجود نفسه ووجود نفسه من جملة الامور التي هي ذوات المبادي وقد ثبت ان العلم بذي المبدأ لا يحصل الا من العلم بمبدئه ومبدأ وجود الشيء لا يكون الا وجود مبدئه واذا كان العلم بذي المبدأ في غاية الوثاقة والقوة يجب ان يكون العلم بمبدئه كذلك في غاية الوثاقة والقوة ثم لا اقوى

ولا اقوى من علمنا بنفوسنا الان علمنا بذاتنا عين ذاتنا ولا يمكن ان يكون حصول شيء لشيء اقوى من حصول شيء لذاته فكذلك يجب ان يكون علمنا بمبدء نفوسنا الكن مبدء نفوسنا ينتهي الى واجب الوجود لذاته وقد مر ان العلم بحقيقة واجب الوجود لا يمكن الا للواجب الوجود كما قال ولا يحيطون به علما وعنت الوجوه للحي القيوم وحل هذا الاشكال بما تحصل لبعض الفقراء الا ان العبارة تقصر عن تقريره على ما هو حقه لدقة مسلكه وخفاء سبيله ومع ذلك نشير اليه بان علمنا بنفوسنا لما كان عين وجود نفوسنا فلا بد ان يكون العلم بمبدء نفوسنا الذي حصل بسببه علمنا بنفوسنا عين وجود المبدء لا عين وجود نفوسنا لكن وجود المبدء وحصوله لنا الان وجود المعلول تابع لوجود العلة لا عين وجودها وكذا العلمان بمنزلة الوجودين فعلمنا بنفوسنا وان حصل من علمنا بمبدئنا لكن علمنا بمبدئنا عبارة عن وجود مبدئنا ولما كانت اضافة مبدئنا الينا اضافة الايجاد والفاعلية فكذا علمنا بمبدئنا عبارة عن وجود مبدئنا مع اضافة ايجاده ايانا وفاعليته لنا فعلمنا بمبدئنا مقدم على علمنا بذاتنا لكون ذاته مقدما بالايجاد علينا وبالجملة وزان العلم بعينه وزان الوجود في القوة والضعف والعلية والمعلولية وللاشياء كينونة عند ذواتها المعلولة وكينونة عند مباديها واسبابها اقوى من كينونتها عند ذواتها وكون الشيء عند جاعله اقوى من كونه مع نفسه لان كونه مع نفسه بالامكان وكونه مع جاعله بالوجوب ونسبة الوجوب اقوى من نسبة الامكان والجميع بقضا عند الكل على وجه اعلى وارفع من كل كون وفي الادعية النبوية على الداعي بها وآله اكمل الصلوات يا كان يا كينان يا كائن قبل كل كون يا كائن بعد كل كون يا مكون لكل كون

فصل في ان الشيء اذا علم من طريق العلم بعلله واسبابه علما انطباعيا فلا يعلم الا كليا اعلم ان العلم بالشيء قد يكون بصورة مساوية لمهية المعلوم وقد يكون بنفس وجوده كعلمنا بذواتنا وبالصور القائمة بذواتنا وعلم الباري جل مجده بالاشياء عند متاخري الحكماء بصور ذهنية قائمة زائدة على ذاته تع وكل علم صوري فهو كلي وكذا ما يترتب عليه ويتشأ منه ولو تخصص بالف تخصيص فانه ايضا كلي لا يمنع نفس تصوره من الشركة بين كثيرين فالعلم اذا حصل بالمبادي والعلل على هذا الوجه فلا بد وان يتادى ذلك العلم الى العلم بجميع المعلولات حتى التخصيصات على هذا الوجه الكلي ايضا واما بيان ذلك وكيفيته فهذا بينه الحكماء القائلون بالعلم الصوري الحصولي كالشيخ الرئيس واتباعه مثل بهمنيار وغيره فقد قال الشيخ في كتاب الشفاء والنجاة هكذا وليس يجوز ان يكون واجب الوجود يعقل الاشياء من الاشياء والا فذاته اما متقومة بما يعقل فيكون تقومها بالاشياء واما عارضة لها ان تعقل فلا تكون واجبة الوجود من كل وجه وهذا مح ويكون لولا امور من خارج لم يكن هو بحال ويكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تاثير والاصول السالفة تبطل هذا وما اشبهه ولانه مبدأ كل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له وهو مبدأ للموجودات التامة باعيانها والموجودات الكائنة الفاسدة بانواعها اولا وبتوسط ذلك باشخاصها ومن وجه آخر لا يجوز ان يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا متشخصا بل على نحو آخر نبينه فانه لا يجوز ان يكون تارة يعقل عقلا زمانيا منها انها موجودة غير معدومة وتارة يعقل عقلا زمانيا انها معدومة غير موجودة فيكون لكل واحد من الامرين صورة على حدة ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الاخرى فيكون واجب الوجود متغير الذات ثم الفاسدات ان عقلت بالمهية المجردة وما يتبعها مما لا يتشخص لم يعقل بما هي فاسدة وان ادركت بما هي مقارنة لمادة وعوارض مادة ووقت وتشخص وتركب لم تكن معقولة بل هي محسوسة او متخيلة ونحن قد بينا في كتب اخرى ان كل صورة لمحسوس وكل صورة خيالية فانما تدرك من حيث هي محسوسة ومتخيلة بآلة متجزية وكما ان اثبات كثير من الافاعيل نقص للواجب الوجود كذلك اثبات كثير من التعقلات بل الواجب الوجود انما يعقل كل شيء على نحو كلي ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي وح فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات والارض وهذا من العجائب التي يحوج تصورها الى لطف قريحة واما كيفية ذلك فلانه اذا عقل ذاته وعقل انه مبدأ كل موجود عقل اوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها ولا شيء من الاشياء يوجد الا وقد صار من جهة ما يكون واجبا بسببه وقد بينا هذا فيكون هذه الاسباب تتادى بمصادماتها الى ان يوجد عنها الامور الجزئية فالاول يعلم الاسباب ومطابقاتها فيعلم ضرورة ما يتادى اليها وما بينها من الازمنة وما لها من العودات لانه ليس يمكن ان يعلم تلك ولا يعلم هذا فيكون مدركا للامور الجزئية من حيث هي كلية اعني من حيث لها صفات وان تخصصت بها شخصا فبالاضافة الى زمان متشخص او حال متشخصة لو اخذت تلك الحال بصفاتها كانت ايضا بمنزلتها لكونها تستند الى مبادي كل واحد منها نوعه في شخصه فيستند الى امور شخصية وقد قلنا ان مثل هذا الاستناد قد يجعل للشخصيات رسما ووصفا مقصورا عليها ثم قال ونعود فنقول كما انك اذا تعلم حركات السموات كلها فانت تعلم كل

كسوف وكل اتصال وكل انفصال جزئي يكون بعينه ولكنه على نحو كلي لانك تقول في كسوف ما انه كسوف يكون بعد زمان حركة يكون لكذا
من كذا الى كذا شماليا فصيفيا ينفصل القمر منه الى مقابلة كذا ويكون بينه وبين كسوف مثله سابق له او متأخر عنه مدة كذا وكذا بين
الكسوفين الآخرين حتى لا تغادر عارضا من عوارض تلك الكسوفات الا علمته ولكنك علمته كليا لان هذا المعنى قد يجوز ان يحمل على كسوفات
كثيرة كل واحد منها يكون حاله تلك الحال لكنك تعلم بحجة ما ان ذلك الكسوف لا يكون الا واحدا بعينه وهذا لا يدفع الكلية ان تذكرت ما
قلناه قبل انتهى نقل الفاظه وبالجملة فمذهب الشيخ ان علمه تعالى بجميع الموجودات حتى المتشخصات على الوجه الكلي وليس معنى ذلك انه يعلم طبائع
الاشياء ونوعياتها لا متشخصاتها حتى يلزم ان يعزب عن علمه بعض الخصوصيات كما توهمه بعضهم بل مذهبه كما نص عليه ان الباري يعلم المتشخصات
كلها كما يعلم الاجناس والانواع لكنه يعلمها بنعوت وصفات كلية نوعها منحصر في شخص منها وبعض المتأخرين كالمحقق الطوسي ومن في
طبقته وان خالفوه في القول بتقرر رسوم المعقولات في ذاته وطعنوا عليه في ذلك لكنهم لم يهتموا الامر في تحقيق العلم بل لم يبلغوا ما
شاؤه في ذلك ونحن قد اجبنا عن اعتراضاتهم على الشيخ وبينا وجه القصور في ايراداتهم عليه وكيفية علم الباري بالاشياء ليس كما زعموه
ولا كما قرره الشيخ بل كما حققناه ومر عدة بيانه من ذي قبل انشاء الله تعالى **فصل** في ان العلم بالمتغيرات يجب تغيره بتغيرها قال الشيخ
في الشفاء حيث اراد ان يقرر ان الاشياء الجزئية كيف تعلم وتدرك علما وادراكا يتغير معهما العالم وكيف تعلم وتدرك علما وادراكا
لا يتغير معهما العالم بهذه العبارة فانك اذا علمت امر الكسوفات كما توجد انت او لو كنت موجودا دائما كان لك علم لا بالكسوف المطلق
بل بكل كسوف كائن ثم كان وجود ذلك الكسوف وعدمه واحدا لا يتغير منك امرا فان علمك في الحالين يكون واحدا وهو ان كسوفا له وجود
بصفات كذا بعد كسوف كذا او بعد وجود الشمس في الحمل كذا في مدة كذا ويكون بعده كذا وبعده كذا ويكون هذا العقد منك صادقا قبل
ذلك الكسوف ومعه وبعده واما ان ادخلت الزمان في ذلك فعلمت في آن مفروض ان هذا الكسوف ليس بموجود ثم علمت في آن آخر انه موجود
بل كان يحدث علم آخر ويكون فيك التغير الذي اشرنا اليه ولم يصح ان تكون في وقت الانجلاء على ما كنت قبل الانجلاء هذا وانت زماني
وآني والاول الذي لا يدخل في زمان وحكمه فهو بعيد ان يحكم حكما في هذا الزمان من حيث هو فيه ومن حيث هو حكم منه جديد او معرفة
جديدة انتهى كلامه وتوضيحه ان العلم الانفعالي الذي يحصل بالاشياء من الاشياء لا من جهة العلم باسبابها القصوى لا بد وان يتغير بتغيرها
فانك اذا علمت من زيد انه في الدار عند كونه فيها فاذا خرج زيد عن الدار فاما ان يبقى العلم الاول او لا يبقى فان بقي لم يكن علما بل جهلا
فذلك الاعتقاد قد تغير في كونه علما واما ان لم يبق فالتغير هيهنا اوضح وقال بعض الناس العلم بان الشيء سيوجد هو نفس العلم بوجوده
اذا وجد ذلك الشيء وهذا مما ابطلوه بوجهين الاول انه لو كان كذلك لوجب اذا علمنا في وقتنا هذا ان زمانا من الازمنة سيوجد وان
نعلم في النهار بان الليل المستقبل سيوجد ثم جاء الليل ونحن في مكان لا نميز بين الليل والنهار ان نكون عالمين بوجود الليل اذ فينا علم بذلك
ولو علمنا في وقتنا هذا ان الشمس ستطلع بعد وقتنا هذا ثم طلعت ان نكون عالمين بطلوعها وان لم نشاهدها ولا اخبرنا بها ولا عرفنا
ضيائها اذ فينا علم بذلك والتالي في المثالين باطل فكذا المقدم والثاني ان العلم يستدعي صورة مطابقة للمعلوم وكما ان كون الشيء سيوجد
مغاير لكونه موجودا بل مناف له من حيث ان المفهوم من قولنا الشيء سيوجد انه الذي هو معدوم في الحال له تحقق وجود في الزمان المستقبل
واذا كان المعلومان في انفسهما متغايرين ومتنافيين وجب ان يكون الصورة الحاصلة منهما في الذهن متغايرين متنافيين يكون هذا النحو
من العلم الماخوذ من الامور المتجددة على وصف تجددها لا بد وان يكون متغيرا تبعا للمعلوم واما العلم الحاصل من جهة اخرى ومبدء
اعلى فهو غير تابع للمعلوم ولا متغير بتغير معلومه قال المحقق الطوسي في شرح رسالة مسئلة العلم فلا باس بان تكثر الاشياء اما بحسب
حقايقها او بحسب تعددها مع اشتراكها في حقيقة واحدة والكثرة المتفقة الحقيقة اما ان يكون آحادها غير قارة اي لا توجد معا او قارة
والاول منها لا يوجد الا مع زمان او في زمان فان العلة الاولى للتغير هو الزمان لكونه لذاته يتجدد ويتصرم على الاتصال ويتغير بسببه
ما هو فيه او معه والثاني لا يمكن ان يوجد الا في مكان او مع مكان فان العلة الاولى للتكثر على هذا الوجه الموجود الذي يقبل الوضع
لذاته اي يمكن ان يشار اليه اشارة حسية ويلزمه التجزي باجزاء مختلفة الاوضاع بمعنى ان يكون لبعض اجزائه نسبة الى البعض بان يكون
منه في جهة من الجهات وعلى بعد من الابعاد وكل موجود يكون هذا شانه فهو مادي والطبائع المعقولة اذا تحصلت في اشخاص كثيرة يكون
الاسباب الاول لتعين اشخاصها وتشخصها هي اما الزمان كما للحركات واما المكان كما للاجسام او كلاهما كما للاشخاص المتغيرة المتكثرة
الواقعة تحت نوع من الانواع وما لا يكون مكانيا ولا زمانيا ولا يتعلق بهما لم يفتقر العقل من اسناده الى احدهما كما قيل الانسان من حيث

طبيعة الانسان متى توجد واين توجد او كون الخمسة نصف العشرة في اي زمان يكون واي بلدة يكون بل اذا تعين شخص منها كهذا الانسان وهذه
الخمسة والعشرة فقد يتعلق بهما بسبب تشخصهما وكون الاشخاص المتفقة الحقايق زمانيا او مكانيا لا يقتضي كون المختلفة الحقايق غير زماني
وغير مكاني فان كثيرا منها يوجد ايضا متعلقا بالزمان والمكان كالاجرام العلوية باسرها وكليات العناصر السفلية واذا تقرر هذا فلنعد
الى المقصود ونقول اذا كان المدرك امرا يتعلق بزمان او مكان فانما يكون هذه الادراكات منه بآلة جسمانية لا غير كالحواس الظاهرة
والباطنة او غيرها فانه يدرك المتغيرات الحاضرة في زمانه ويحكم بوجودها ويفوته ما يكون وجوده في زمان غير ذلك الزمان ويحكم بعدمه
بل يقول انه كان او سيكون وليس الآن ويدرك المتكثرات التي يمكن له ان يشير اليها ويحكم عليها بانها في اي جهة منه وعلى اي مسافة منه بعد
عنه اما المدرك الذي لا يكون كذلك فيكون ادراكه تاما فانه يكون محيطا بالكل عالما بان اي حادث يوجد في اي زمان من الازمنة وكم
يكون من المدة بينه وبين الحادث الذي يتقدمه او يتأخر عنه ولا يحكم بالعدم على شيء من ذلك بل بدل ما يحكم المدرك الاول بان
الماضي ليس موجودا في الحال يحكم بان كل موجود في زمان معين لا يكون موجودا في غير ذلك الزمان من الازمنة التي قبله او بعده ويكون
عالما بان كل شخص في اي جزء يوجد من المكان واي نسبة يكون بينه وبين ما عداه مما يقع في جميع جهاته وكم الابعاد بينهما جميعا على الوجه المطابق
للوجود ولا يحكم على شيء بانه موجود الآن او معدوم او موجود هناك او معدوم او حاضر او غائب لانه ليس بزماني ولا مكاني بل نسبة
جميع الازمنة والامكنة اليه نسبة واحدة وانما يختص بالآن او بهذا المكان او بالحضور والغيبة او بان هذا الجسم قدامي او خلفي او تحتي
من يقع وجوده في زمان معين ومكان معين وعلمه بجميع الموجودات اتم العلوم واكملها وهذا هو المفسر بالعلم بالجزئيات على الوجه الكلي
واليه اشير بطي السموات التي هي جامع الازمنة والامكنة كلها كطي السجل للكتب فان القاري للسجل يتعلق نظره بحرف حرف على الولاء
ويغيب عنه ما تقدم نظره اليه او يتأخر اما الذي بيده السجل مطويا يكون نسبته الى جميع الحروف نسبة واحدة ولا يفوته شيء منها واظ
ان هذا النوع من الادراك لا يمكن الا ان يكون ذاته غير زماني وغير مكاني ويدرك لا بآلة من الآلات ولا بتوسط شيء من الصور ولا يمكن
ان يكون شيء من الاشياء كليا كان او جزئيا على اي وجه كان الا وهو عالم به فلا يسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض و
لا رطب ولا يابس الا جميعها يثبت عنده في الكتاب المبين الذي هو دفتر الوجود فان بالوجود يتبين كل شيء مما مضى او حضر او يستقبل او
يوصف بهذه الصفات على اي جهة كان واما العلم بالجزئيات على الوجه الجزئي المذكور فهو لا يصح الا لمن يدرك ادراكا حسيا بآلة جسمانية
في وقت معين وكما ان الباري تعالى يتعالى عن ان يكون عالما بالمذوقات والمشمومات والملموسات ولا يقال انه ذائق او شام او لامس لانه منزه عن ان يكون له
حواس جسمانية ولا يستلزم ذلك نقصا فيه بل يؤكده كذا نفي العلم بالجزئيات المتشخصة على الوجه المدرك بالآلات الجسمانية عنه لا يستلزم نقصا في
تنزيهه بل يؤكده ولا يوجب ذلك تغيرا في ذاته الوحدانية ولا في صفاته الذاتية التي لا يدركها العقول انما يوجب التغير في معلوماته
والاضافات التي بينه وبينها انتهى فهذا ما عندي من التحقيق في هذا الموضع انتهى وحاصل ما افاده هذا المحقق النحرير ان المدرك اذا
لم يكن وجوده وجودا ماديا واقعا تحت الزمان والمكان فانه يشاهد جميع ما في الاكوان الزمانية والمكانية كما هي عليه كلا في زمانه و
مكانه دفعة واحدة بلا انقضاء وتجدد في علمه لكونه غير واقع تحت الزمان والمكان وان كان معلوماته كذلك لكن العلم بها من ذلك العالم
غير متغير وبالجملة هي في انفسها وان كانت متغيرة زمانية مكانية لكنها من جهة نسبتها الى ذلك العالم الخارج عن سلسلة الزمانيات
والمكانيات ثابتة غير متغيرة ولا مختلفة بالتجدد والانقضاء والحضور والغيبة اقول فيه موضع انظار الاول انك قد
علمت مما بينا لك ان المادة الجسمية مناط العدم والجهالة وكما ان الصورة العقلية معلومة بالذات والحقيقة سواء علمه عالم من خارج
او لم يعلمه فكذلك الصورة الجسمية مجهولة بالذات والحقيقة سواء كان في الوجود جاهل او لم يكن وكذلك حال الاعدام والقوى والامكانات
وسائر الامور العدمية او ضعفاء الوجود فانها لا صورة عقلية يطابقها في الحقيقة فمن رام ان يعقل الهيولى الاولى كما هي عليه لا يمكنه
لا لنقص في عقله بل لضعف جوهر الهيولى بحسب الحقيقة حيث لا صورة لها في الوجود الا قوة الصور واستعدادها واستعداد الصورة
غير الصورة وكل معقول الذات له صورة لا محالة وهكذا القول في الاجسام المادية وذوات الاوضاع وثانيها ان الحكماء قد حكموا بان وجود
المحسوس بما هو محسوس لا يمكن ان يكون معقولا ولا مدركا الا بآلة جسمانية واقاموا على صحة هذه الدعوى برهانا قطعيا لا يمكن القدح
فيه وثالثها ان انحاء وجودات الاشياء في انفسها بحسب ما هو الامور عليه في الواقع لا يختلف بالقياس الى شيء دون شيء لانها ليست
من باب المضاف حتى يختلف باختلاف ما اضيف اليه فالمادي في نفسه مادي ابدا والمتغير بالذات متغير دائما وحقيقة المكان والمكانيات

ونحو وجودها عبارة عن كون كل جزء منها مباينا لغيره غير مجتمع معه في الحضور وهذا الحكم لا يختلف بالقياس الى مدرك دون مدرك حتى
لو فرض مشاهدة الناظر بقدر الفلك الاعظم كان اختلاف المنظور اليه والمدرك في القرب والبعد والانقسام بحاله وكذا حقيقة الزمان و
الزمانيات ونحو وجودها عبارة عن كون كل جزء منها يوجب عدم الاخر فيمتنع اجتماع الاجزاء لشيء منها في الوجود سواء كان بالقياس الى ما فيها
او بالقياس الى شيء آخر ونحن قد اقمنا البرهان على ان جميع الطبايع الجوهرية المنطبعة في المواد فلكية كانت او عنصرية هي متجددة الوجود حادثة
في كل آن من الآنات وما كان وجوده وجودا متجددا كيف يكون ثابتا قديما دائما بالقياس الى موجود آخر ورابعها ان العلم بالاشياء اما
ان يستفاد من الاشياء او هو عين الاشياء او يستفاد من اسبابها وعللها على ترتيبها السببي والمسببي اما الاول فيجب تغيره بتغير المعلوم
واما الثاني فالتغير فيه اظهر واما الثالث فهو يتصور على وجهين احدهما ان يكون العلم بتلك الاسباب بصور عقلية زائدة على وجوداتها
كما هو المشهور من اتباع المشائين كالشيخ الرئيس ومن يقتفي اثره فتلك الصور لانها صور عقلية كلية على ترتيب سببي ومسببي بحسب اسبابها
وعللها كلية ينتهي الاخرة الى غايات حركات كلية يتضمن الجزئيات على وجه كلي لا يؤدي ذلك العلم الى تعرف حال التخصيصات بما هي تخصيصات
اذ العلم الانطباعي التخصيص الذهني وان تخصص الف تخصيص لا يفيد التخصيصية ولا يجعل المعلوم بحيث يمنع تصوره عن الاشتراك
بين الكثرة وثانيهما ان يكون العلم بها نفس وجودها وهذا اتم العلوم وفي هذا العلم ينكشف جميع الاشياء كلياتها وجزئياتها وطبايعها
وتخصيصاتها وجميع ما لها من العوارض والهيئات على وجه يتخصص مقدس لكن تحقيق هذا العلم موقوف على معرفة العقل البسيط الذي
لواجب الوجود وللمفارقات النورية العقلية التي تحيط كالافلاك الحسية بعضها ببعض احاطة عقلية وهي مفاتيح الغيب التي لا يعلمها الا هو
وبهذا العلم وجود جميع الموجودات العقلية والحسية وبه حيوة جميع الموجودات حتى الجمادات وما في حكمها كما سنوضحه ان شاء الله تعالى
ان العلم عند هذا العالم المحقق ليس من قبيل الاضافة حتى يحكم بان المدرك الخارج عن سلسلة الزمان والمكان يدرك الزمانيات و
المكانيات بمجرد اضافته اليها لو صحت تلك الاضافة اليهما من خارج بل العلم والادراك عند هذا المحقق عبارة عن نفس حصول صورة
الشيء عند النفس فعلى هذا يرد عليه ان هذه الصورة الموجودة في المكان والزمان من اي قسم من اقسام العلوم والادراكات فانها لو كانت
صورا علمية فهي اما محسوسة او متخيلة او موهومة او معقولة اذ الادراك منحصر في هذه الاوصاف الاربعة لكنها ليست شيئا منها كما
اعترف به هذا النحرير حيث بين وعرف كلا منها وذكر ان كلا من تلك الادراكات لا يحصل الا مع ضرب من التجريد اما عن المادة كالحس او عنها وعن
بعض صفاتها كالتخيل او عنها وعن جميع صفاتها الا الاضافة اليها كالتوهم او عنها وعن صفاتها وعن الاضافة اليها جميعا كالتعقل
وظاهر ان هذه الصور منغمرة في المواد غير مجردة عن نفسها فضلا عن صفاتها واضافتها فلو كانت مع ما لها من الوجود المادي مدركة يلزم قسم
آخر من الادراك غير تلك الاقسام مع انحصاره فيها هف ومما يؤيد ما ذكرنا من ان مجرد الاضافة لشيء الى امر موجود على اي نحو كان من الوجود
لا يكفي في العاقلية قول الشيخ في الهيات الشفاء حيث بين كيفية علم الله تعالى ولا تظن ان الاضافة العقلية لم اليها اضافة اليها كيف
وجدت والا لكان كل مبدء صورة في مادة من شأن تلك الصورة ان تعقل بتدبير ما من تجريد وغيره يكون هو عقلا بالفعل بل
هذه الاضافة له اليها وهي بحال معقولة ولو كانت من حيث وجودها في الاعيان لكان انما يعقل ما يوجد في كل وقت ولا يعقل المعدوم منها
في الاعيان الى ان يوجد فيكون لا يعقل من نفسه انه مبدء ذلك الشيء على ترتيب الا عند ما يصير مبدء فلا يعقل ذاته لان ذاته من شأنها
ان يفيض عنه كل وجود فادراكها من حيث شأنها انها كذا يوجب الادراك الآخر وان لم يجد فيكون العالم الربوبي محيطا بالوجود
الحاصل والممكن فيكون لذاته اضافة اليها من حيث هي معقولة لا من حيث وجودها في الاعيان انتهى كلامه وحاصله ان وجود الشيء
في الاعيان مع وجود المدرك في الاعيان لا يكفي في اضافة العقلية اليها بل لا بد في الاضافة العقلية ان يكون المدرك بحال معقول
اي يكون وجودها وجودا عقليا حتى يمكن حصول الاضافة العقلية اليها والوجود العقلي لا يكون الا للصور المفارقة عن المواد دون
المقارنة للمادة فقد علم ان الموجودات المادية من حيث وجودها هذا الوجود لا يمكن حصول الاضافة العقلية اليها

فصل

في تفسير معاني العقل اعلم ان النفس الانسانية كما ستعلم في كتاب النفس لها قوتان عالمة وعاملة والعاملة من هذه النفس لا تنفك
عن العالمة وبالعكس بخلاف نفوس ساير الحيوانات لانها سفلية بعيدة عن جنبة القوى اما العاملة فلا شك ان الافعال الانسانية
قد تكون حسنة وقد تكون قبيحة وذلك الحسن والقبح قد يكون العلم به حاصلا من غير كسب وقد يحتاج الى الكسب والاكتساب انما يكون
بمقدمات ملائمة فاذا يتحقق ههنا امور ثلاثة الاول القوة التي يكون بها التميز بين الامور الحسنة والامور القبيحة والثاني

المقدمات التي منها تستنبط الامور الحسنة والقبيحة والثالث نفس الافعال التي يوصف بها حسنة او قبيحة واسم العقل واقع على هذه المعاني
الثلثة بالاشتراك الاسمي فالاول هو العقل الذي يقول الجمهور في الانسان انه عاقل وربما قالوا في عقل معاوية انه كان عاقلا وربما يمتنعون
ان يسموه عاقلا ويقولون ان العاقل ما له دين وهؤلاء انما يعنون بالعاقل من كان فاضلا جيد الروية في استنباط ما ينبغي ان يؤثر من خير او
يجتنب من شر والثاني هو العقل الذي يردده المتكلمون على السنتهم فيقولون هذا ما يوجبه العقل او يرده فانما يعنون به المشهور في بادي الرأي
الجميع فان بادي الرأي المشترك عند الجميع او الاكثر من المقدمات المقبولة والاراء المحمودة عند الناس يسمونه العقل والثالث ما يذكر في كتب
الاخلاق ويراد به المواظبة على الافعال التجربية والعادية على طول الزمان ليكتسب بها خلقا وعادة ونسبة هذه الافعال الى ما يستنبط
من عقل عملي كنسبة مبادي العلم التصورية والتصديقية الى العقل النظري واما القوة العالمة وهي العقل المذكور في كتاب النفس فاعلم
ان الحكماء يطلقون اسم العقل تارة على هذه القوة وتارة على ادراكات هذه القوة واما الادراكات فهي التصورات والتصديقات الحاصلة
للنفس بحسب الفطرة او الحاصلة لها بالاكتساب وقد يخصون اسم العقل بما يحصل بالاكتساب واما القوة فنقول لا شك ان النفس الانسانية
قابلة لادراك حقايق الاشياء فلا يخلو اما ان تكون خالية عن كل الادراكات او لا تكون فان كانت خالية مع انها تكون قابلة لتلك الادراكات
كانت كالهيولى التي ليس لها الا القوة والاستعداد من غير ان يخرج في شيء من الصور من القوة الى الفعل فسميت في تلك الحالة عقلا هيولانيا
وان لم تكن خالية فلا يخلو اما ان يكون الحاصل فيها من العلوم الاوليات فقط او يكون قد حصلت النظريات مع ذلك فان لم يحصل فيها
الا الاوليات التي هي آلة لاكتساب النظريات فيسمى تلك الحالة عقلا بالملكة اي لها قدرة الاكتساب وملكة الانتقال الى نشأة العقل
بالفعل وانما لم تسم هذه المرتبة من النفس عقلا بالفعل لان الوجود العقلي لم يحصل ولا يحصل بادراك الاوليات والمفهومات العامة لان
الشيء لا يحصل بالفعل بامر مبهم عام ما لم يتعين امرا متحصلا اذ نسبة القضايا الاولية في باب المعقول الى الصور العقلية النظرية كنسبة
الجسمية المشتركة الى الطبايع الخاصة في باب المحسوس فكما ان الشيء الجسماني لا يصير موجودا في العين بمجرد الجسمية ما لم تصر جسما مخصوصا
لطبيعة مخصوصة فكذا الوجود العقلي بالفعل لا يتحصل بمجرد المفهوم الاولي العام والقضايا الاولية كمفهوم الوجود والشيئية وكقولنا
الواحد نصف الاثنين والكل اعظم من جزئه ثم ان النفس في هذه المرتبة ان تميزت عن ساير النفوس بكثرة الاوليات وشدة الاستعداد
وسرعة القبول للانوار العقلية كفتيلة كبريتية لها سخونة شديدة يكاد ان يشتعل بنفسها كما اشار اليه تعالى يكاد زيتها يضيء ولو لم
تمسسه نار سميت القوة القدسية والا فلا وان كان قد حصل لها النظريات فلا يخلو اما ان يكون تلك النظريات غير حاضرة ولا مشاهدة بالفعل
ولكنها متى شاءت النفس استحضرتها بمجرد الالتفات وتوجه الذهن اليها او هي حاضرة بالفعل مشاهدة بالحقيقة فالنفس في الحالة الاولى
تسمى عقلا بالفعل وفي الثانية عقلا مستفادا اذ في هذه المرتبة ان شاهد تلك الصور في مبدئها الفياض فيسمى عقلا والاختلاف
المشهور بين الناس في ان اسامي العقول هل هي واقعة على النفس في هذه المراتب او على تلك المراتب او على المدركات التي فيها ليس فيه كثير فائدة
لما علمت ان العقل والعاقل والمعقول في كل من هذه المراتب امر واحد بل نقول من رأس قال المعلم الثاني ابو نصر الفارابي في رسالته ان العقل
النظري المذكور في كتاب النفس واقع عند الحكماء على اربعة انحاء عقل بالقوة وعقل بالفعل وعقل مستفاد وعقل فعال وانما اسقطوا
العقل بالملكة من الاعتبار اذ ليس بينه وبين العقل الهيولاني كثير تفاوت في الدرجة العقلية اذ كلاهما بالقوة في باب العقل الذي هو
وان كان احدهما اقرب والاخر ابعد فالعقل الذي بالقوة هو نفس ما او جزء منها او قوة من قواها معدة او مستعدة لان ينتزع ماهيات
الموجودات كلها او صورها دون موادها فيجعلها كلها صورة لها او صورا لها وتلك الصور المنتزعة من المواد ليست تصير منتزعة عن
موادها التي فيها وجودها الا بان تصير صورا في هذه الذات وتلك الصور المنتزعة عن موادها الصائرة في هذه الذات تسمى المعقولات
يشتق لها هذا الاسم من اسم تلك الذات فصارت صورا لها وتلك الذات شبيهة بمادة تحصل فيها صورا لانك اذا توهمت مادة جسمانية
مثل شمعة فيها نقش او صورة شكل فصار ذلك النقش او تلك الصورة في سطحها وعمقها جميعا واحتوت تلك الصورة على المادة باسرها
حتى صارت المادة بجملتها كانها هي باسرها تلك الصورة بان شاعت فيها الصورة يقرب وهمك الى فهم معنى حصول صور الاشياء في تلك
الذات التي تشبه مادة وموضوعا لتلك الصور ويفارق ساير المواد الجسمانية بان المادة الجسمانية انما تقبل الصور في سطوحها فقط دون
اعماقها وهذه الذات ليست تبقى ذاتها متميزة عن صور المعقولات حتى يكون لها ماهية منحازة بل هذه الذات بعينها تصير تلك الصور
كما لو توهمت النقش والخلقة يخلق بها شمعة ما مكعبة او مدورة فيغوص تلك الخلقة فيها ويشيع ويحتوي على طولها وعرضها وعمقها

باسرها فح يكون تلك الشمعة قد صارت هي تلك الخلعة بعينها فعلى هذا المثال ينبغي ان يفهم حصول صور الموجودات في تلك الذات التي سماها
ارسطاطاليس في كتاب النفس عقلا بالقوة فهي ما دامت ليس فيها صور الموجودات على المثال المذكور صارت تلك الذات عقلا بالفعل فاذا
في المعقولات التي انتزعها عن المواد صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل وقد كانت من قبل ان ينتزع عن موادها معقولات بالقوة
فهي قد حصلت بعد انتزاعها صورا لتلك الذات وتلك انما صارت عقلا بالفعل بالتي هي بالفعل معقولات فانها معقولات بالفعل
وانها عقل بالفعل شيء واحد بعينه ومعنى قولنا فيها انها عاقلة ليس هو شيء غير ان المعقولات صارت صورا لها على انها صارت هي بعينها
تلك الصور فاذن معنى انها عاقلة بالفعل وعقل بالفعل ومعقول بالفعل معنى واحد بعينه والمعقولات التي كانت بالقوة معقولات
فهي من قبل ان يصير معقولات بالفعل فليس وجودها من حيث هي معقولات بالفعل ووجودها في انفسها هو تابع لسائر ما يقترن بها
مرة اين ومرة ذات وضع واحيانا هي كم واحيانا مكيف بكيفيات جسمية واحيانا بان يفعل واحيانا بان ينفعل واذا حصلت معقولة
بالفعل ارتفع عنها كثير من تلك المقولات الاخر فصار وجودها وجودا اخر ليس ذلك الوجود وصارت هذه المعقولات او كثير منها يفهم
معانيها فيها على انحاء اخر غير تلك الانحاء مثال ذلك الاين المفهوم منه فانك اذا تاملت معنى الاين اما ان لا تجد فيها شيئا من معاني
الاين اصلا واما ان تجعل اسم الاين فيها بمعنى آخر وذلك المعنى على نحو آخر فاذا حصلت المعقولات بالفعل صارت ح احد موجودات العالم
وعدت من حيث هي معقولات في جملة الموجودات وشان الموجودات كلها ان تعقل وتحصل صورا لتلك الذات واذا كان كذلك لم يمتنع ان
يكون المعقولات من حيث هي معقولات بالفعل ان تعقل ايضا فيكون الذي يعقل ح ليس هو شيئا غير الذي هو بالفعل عقل لكن الذي هو بالفعل
عقل لاجل ان معقولا ما قد صار صورة له قد يكون عقلا بالفعل بالاضافة الى تلك الصورة فقط وبالقوة بالاضافة الى معقول آخر لم يحصل
له بالفعل فاذا حصل المعقول الثاني صار عقلا بالفعل بالمعقول الاول وبالمعقول الثاني جميعا واما اذا حصل عقلا بالاضافة الى جميع
المعقولات وصار احد الموجودات بان صار هو المعقولات بالفعل فانه متى عقل الموجود الذي هو عقل بالفعل لم يعقل موجودا خارجا من
ذاته ثم ساق الكلام الى ان قال فاذا كانت ههنا اشياء هي صور لا مواد لها لم يحتج تلك الذات الى ان ينتزعها عن مواد اصلا بل يصادفها
منتزعة فيعقلها على مثال ما يصادف ذاته من حيث هو عقل بالفعل معقولات لا في مواد فيعقلها فيصير وجودها من حيث هي
معقولة عقلا ثانيا هو وجودها الذي كان لها من قبل ان يعقل هذا العقل وهذا بعينه ينبغي ان يفهم في التي هي صور لا في مواد اذا
عقلت كان وجودها في انفسها هو وجودها وهي معقولة لنا فالقول الذي هو منا بالفعل عقل والذي هو فينا بالفعل عقل بعينه
تلك الصور التي ليست في مواد ولا كانت فيها اصلا فعلى هذا المثال ينبغي ان يقال في تلك انها في العالم وتلك الصور انما يمكن ان
تعقل على التمام بعد ان يحصل المعقولات كلها او جلها معقولة ويحصل العقل المستفاد ح يحصل تلك الصور معقولة فيصير تلك
كلها صورا للعقل من حيث هو عقل مستفاد والعقل المستفاد شبيه بموضوع لتلك ويكون العقل المستفاد شبيها بالصورة للعقل
الذي بالفعل والعقل بالفعل شبيه موضوع ومادة للعقل المستفاد والعقل الذي بالفعل صورة لتلك الذات وتلك الذات شبيه
مادة فعند ذلك تبتدئ الصور في الانحطاط الى الصور الجسمانية الهيولانية ومن قبل ذلك ما كانت ترتقي قليلا قليلا الى ان تفارق
المواد شيئا شيئا بانحاء من المفارقة متفاضلة في الكمال والمفارقة وكان لها ترتيب في الوجود وكان ما كان اكملها صورة لما هو الانقص
الى ان ينتهي الى ما هو انقص وهو العقل المستفاد ثم لا يزال ينحط حتى يبلغ الى تلك الذات والى ما دونها من القوى النفسانية ثم الى الطبيعة
ثم لا يزال ينحط الى صور الاسطقسات التي هي اخر الصور في الوجود وموضوعها اخر الموضوعات وهي المادة الاولى انتهى كلام المعلم الثاني
وفيه نصوص صريحة على اتحاد العاقل بالمعقولات وعلى امكان صيرورة الانسان عقلا بسيطا فعالا فيه يجد المعقولات كلها و
مع هذه النصوص الصريحة من هذا المعلم وكذا ما يوجد عندنا الان في كتاب اثولوجيا المنسوب الى المعلم الاول ارسطاطاليس وما نقله
الشيخ الرئيس ايضا من بعض تلامذة ذلك الفيلسوف المعظم اعني فرفوريوس انه صنف كتابا في العقل والمعقولات وفيه القول باتحاد العاقل
بالمعقولات وباتحاده بالعقل الفعال وللاسكندر الافروديسي الذي وصفه الشيخ بفاضل المتقدمين رسالة موجودة عندنا في هذا
الباب ايضا كيف يسوغ انكار هذا المطلب الشريف والمبالغة في رده من لم يتنقح له صورة هذه المسئلة كما فعله المتاخرون كالشيخ
ومن تاخر عنه الى يومنا هذا بل لا بد لمن لم يصل الى هذا المقام ان يعمل بالوصية التي ذكرها الشيخ في اخر الاشارات **فصل** في
بيان معنى العقل التي نقلها الاسكندر الافروديسي على راي الفيلسوف الاول ارسطاطاليس قال في تلك الرسالة العقل عند ارسطاطاليس

على ثلاثة اضرب احدها العقل الهيولاني وقولي هيولاني اعني به شيئا ما ممكنا ان يصير شيئا مشارا اليه بوجود صورة ما فيه ولكن اذا كان وجود
الهيولى انما هو في ذاته يمكن ان يصير كلا من طريق الامكان نفسه ايضا بالقوة نفسه فهو من جهة ما هو كذلك فهو هيولاني فان العقل ايضا الذي
لم يعقل الا انه ممكن ان يعقل فهو هيولاني وقوة النفس التي هي هكذا هي عقل هيولاني وليس هو واحدا من الموجودات بالفعل الا انه قد يمكن
فيه كلا ان يصير متصورا للاشياء الموجودة كلها ولا ينبغي لمدرك الكل ان يكون بالفعل بطبيعته التي تخصه ان يكون واحدا من المدركات
لانه لو كان كذلك لكان عند ادراكه الاشياء التي من خارج تشغله صورته التي تخصه عن تصور تلك الاشياء فان الحواس ايضا لا تدرك
الاشياء التي وجودها انما هو فيها وكذلك البصر اذ هو مدرك الالوان فان الالة التي هو فيها وبها هذا الادراك لا لون لها خاص
والشم من الهواء هكذا ليست له رائحة وبه يدرك الروائح واللمس لا يحس بما هو مثله في الحرارة والبرودة او اللين والخشونة وذلك لانه ما كان
يمكن اذ كان جسما الا يكون له هذه الاضداد لان كل جسم طبيعي متكون فهو ملموس وكما لا يمكن في الحواس ان يدرك الحس شيئا هو له ولا ان يميزه
كذلك اذ كان للعقل دركا ما وتميزا ما للمعقولات فليس يمكن ان يكون واحدا من الاشياء التي هو يميزها لكنه مدرك للكل اذ كان يمكن
ان يعقل الكل فليس هو اذن واحدا من الموجودات بالفعل ولكنه بالقوة كلها فان هذا هو معنى انه عقل فان الحواس وان كانت انما تكون
باجسام فليست من الاشياء التي تدركها ولكنها اشياء اخر غيرها بالفعل فان ادراك الحواس انما هو قوة لجسم ما ينفعل ولذلك ليس
مدركا لكل محسوس لان الحس ايضا هو شيء ما بالفعل فاما العقل فليس يدرك الاشياء بجسم ولا هو قوة لجسم ما ولا ينفعل فليس هو البتة
شيئا من الموجودات بالفعل ولا هو شيئا مشارا اليه بل انما هو قوة ما قابلة للصور والمعقولات هذا اذا استكمل هذه النفس فهذا
هو العقل الهيولاني وهو في جميع من له النفس التامة اعني الناس وللعقل ضرب آخر وهو الذي قد صار يعقل وله ملكة ان يعقل وقادر ان
ياخذ صور المعقولات بقوته في نفسه وقياسه قياس الذين فيهم ملكة الصناعات القادرين بانفسهم على ان يعملوا اعمالهم فان الاول
ما كان شبيها بهؤلاء بل الذين فيهم قوة يفعلون بها الصناعة حتى يصيروا صناعا وهذا العقل من بعد ان صارت له تلك العقل ملكة
واستفاد ان يعقل وان يفعل فانما يكون في الذين قد استكملوا وصاروا فهذا هو العقل الثاني واما العقل الثالث وهو غير الاثنين
فهو العقل الفعال وهو الذي به يصير الهيولاني له ملكة وقياس هذا الفاعل كما يقول ارسطو قياس الضوء لانه كما ان الضوء هو علة للالوان
المبصرة بالقوة في ان يصير بالفعل كذلك هذا العقل يجعل العقل الهيولاني الذي بالقوة عقلا بالفعل بان يثبت فيه ملكة التصور
العقلي وهذا هو بطبيعته معقول وهو بالفعل هكذا لانه فاعل الصور العقلي وسائق العقل الهيولاني الى العقل بالفعل كذلك هو ايضا
عقل لان الصور الهيولانية انما تصير معقولة بالفعل اذا كانت بالقوة معقولة وذلك ان العقل يفردها من الهيولى التي معها وجودها
فيجعلها هو معقولة وح اذا عقلت كل واحدة منها فانها تصير بالفعل معقولا وعقلا ولم يكن من قبل ولا في طبيعتها هكذا لان العقل
بالفعل ليس هو شيئا غير الصورة المعقولة فكذلك كل واحدة من هذه التي ليست معقولة على الاطلاق اذا عقلت صارت عقلا لانه كما
ان العلم الذي بالفعل انما هو بالمعلوم الذي بالفعل والمعلوم الذي هو بالفعل انما هو في الكل وهذا العقل اما ان يكون هو وحده يدبر ما
ههنا بردها الى الاجرام الالهية وبحركتها يحلل فيكون هو خالق العقل الهيولاني ايضا واما ان يكون يفعل ذلك بمكافئة الحركة المنتظمة
للاجرام السماوية لان بها يكون ما ههنا بقربها وبعدها ولاسيما الشمس واما ان يكون بهذين وبحركة الاجرام السماوية تكون الطبيعة
وتكون الطبيعة هي تدبر الاشياء مع العقل واظن انه يضاد ذلك ان العقل وهو الالهي يوجد في الاشياء التي في غاية الخساسة كما ظن اصحاب
الظلة وان بالجملة فيما ههنا عقلا وعناية يتقدم في المصالح لان العناية التي ههنا انما ترجع الى الاجرام الالهية وانه ليس انما
ان نعقل ولا هو فعل لنا ولكن مع تكويننا يكون فينا بالطبع قوام العقل الذي بالقوة الاولى ويفعل العقل الذي من خارج به ليس
ما صار في شيء من جهة انه يعقل وقد يبدل مكانا دون مكان لان صور المحسوسات اذا نحن احسسناها فليس هي في الحواس على انها
تصير مواضع لها وانما يقال في العقل الذي من خارج انه مفارق وهو يفارقنا لا على انه ينتقل ويبدل الاماكن ولكنه يبقى مفارقا
قائما بنفسه بلا هيولى ومفارقته ايانا بانه لا يعقل ولا يكتسب لانه كان لما صار فينا انتهت الرسالة والغرض في نقلها زيادة
التحقيق والتاكيد للقول باتحاد النفس بالعقل الفعال وبالمعقولات ولكون المطلب في غاية الغموض والدقة مما يحتاج الى زيادة
بسط وتفصيل ولعل السالكين المستعدين يجدون الى نيل الوصول اليه سبيلا **فصل** في دفع الاشكال في صيرورة
العقل الهيولاني عقلا بالفعل ولعلك تستشكل القول بهذه الصيرورة من وجهين احدهما وهو انه يلزم انقلاب الحقيقة

فان النفس الانسانية من جملة الصور الطبيعية للاجسام وفصلا من فصولها الاشتقاقية للجملة عليها وقد حصل من انضمامها مع الجسمية الحيوانية نوعا طبيعيا واحدا هو الانسان الطبيعي فكيف يصير جوهرا عقليا وصورة معقولة من الصور المفارقة التي لا تعلق لها بعالم المواد والاجسام وجوابه ما قد اشرنا اليه من ان الوجود للشيء غير المهية والوجود يجوز فيه الاشتداد والاشتداد مما يخرج الشخص من نوعه تدريجا اتصاليا الى نوع آخر بالقوة كما في اشتداد السواد والحرارة وغيرهما وثانيهما ان الحكماء اثبتوا تركب الجسم من الجوهرين الهيولى والصورة من جهة ان في الجسم صورة اتصالية وفيه ايضا قوة اشياء اخر والشيء الواحد البسيط لا يمكن ان يكون فيه فعلية امر وقوة امر آخر معا فلابد ان يكون مركبا من الجزئين يكون باحدهما بالقوة وبالآخر بالفعل وايضا اقاموا البرهان على بقاء النفس الانسانية بانها لو فسدت يلزم ان يكون فيها قوة ان تفسد وفعل ان تبقى وكل ما فيه قوة ان يفسد فله ايضا قوة ان يبقى فيلزم ان يكون النفس مركبة من قوة ان تبقى وفعل ان تبقى وهو محال لان النفس بسيطة ليس فيها تركيب من مادة وصورة خارجيتين فاذا كان الامر هكذا فكيف يجوز كون النفس هيولى لصورة عقلية والجواب ان التركيب انما يلزم ان لو كان الشيء قوة وفعلا بالقياس الى كمال واحد او كمالات في نشأة واحدة محسوسة او معقولة فان فعلية الصور الجسمية وقوتها حيثيتان مختلفتان توجبان تكثر الموضوع واما كون الشيء بالفعل بحسب الصورة الجسمية وبالقوة بحسب الصورة العقلية فلا توجب اختلاف الحيثيتين وتعدد الموضوع بحسبهما وكذا كون النفس آخر الصور الكمالية لهذه الموجودات الطبيعية لا يخالف كونها اول المواد العقلية للوجودات الصورية الالهية بل يؤكده لان الموجود ما لم يتجاوز حدود الجسمية والجمادية والنباتية والحيوانية لم يتخط الى اول الدرجات العقلية اولا ترى ان جميع الموجودات الطبيعية من شانها ان تصير معقولة اذ ما من شيء الا ويمكن ان يتصور في العقل اما بتغيره وتجريده عن المادة واما بنفسه صالح لان تصير معقولة لا بعمل من تجريد وغيره يعمل فيه حتى تصير معقولة بالفعل وقد سبق ان معنى تجريد المحسوس حتى يصير معقولا ليس بحذف بعض الصفات عنه واثبات البعض بل معناه نقله عن الوجود المادي الى الوجود العقلي بواسطة نقله اولا الى الحس ثم الى الخيال ثم الى العقل فكذلك الامر في جانب آخر فالنفس الحساسة اولى درجات الحيوانية بعد طيها مرتبة الاسطقسات والجماد والنبات وهي في الابتداء حساسة بالفعل متخيلة بالقوة كما هو الحال في بعض الحيوانات الناقصة التي لا خيال لها كالخراطين والحلزونات والاصداف ثم تصير بعد استحكام هذه القوة متخيلة بالفعل عاقلة بالقوة وهي العقل الهيولاني وهو كما انه عاقل بالقوة معقول ايضا بالقوة فاذا تصورت بصور المعاني العقلية تصير عاقلة ومعقولة بالفعل وصار وجودها وجودا آخر خارجا عن موجودات هذا العالم داخلا في العالم العقلي بخلاف المراتب السابقة فان بعضها من هذا العالم او متعلقاته وبعضها من عالم متوسط بين العالمين

فصل في صيرورة العقل الهيولاني عقلا بالفعل ومعقولا بالفعل

اعلم ان الشيخ الرئيس مع اصراره في ساير كتبه على ابطال القول باتحاد العقل بالمعقول صرح في كتاب المبدء والمعاد ببيان ذلك في الفصل السابع من المقالة الاولى المعقود في بيان ان واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات واحتج على ذلك بقوله كل صورة مجردة عن المادة والعوارض اذا اتحدت بالعقل صيرته عقلا بالفعل بحصولها له لا بان العقل بالقوة يكون منفصلا عنها انفصال مادة الاجسام عن صورتها فانه ان كان منفصلا بالذات عنها وبعقلها كان ينال منها صورة اخرى معقولة والسؤال في تلك الصورة كالسؤال فيها وذهب الامر الى غير نهاية بل اذا قلنا هذا واقول ان العقل بالفعل اما ان يكون هذه الصورة او العقل بالقوة الذي حصل له هذه الصورة او مجموعهما ولا يجوز ان يكون العقل بالقوة هو العقل بالفعل لحصولها له لانه لا يخ ذات العقل بالقوة اما ان يعقل تلك الصورة او لا يعقلها فان كان لا يعقل تلك الصورة فلم يخرج بعد الى العقل وان كان يعقلها فاما ان يعقلها بان يحدث لذات العقل بالقوة صورة اخرى وانما يعقلها بان يحصل هذه الصورة لذاتها فقط فان كانت انما تعقلها بان يحدث لها منها صورة اخرى ذهب الامر الى غير النهاية وان كان تعقلها بانها موجودة له فاما على الاطلاق فيكون كل شيء حصلت له تلك الصورة عقلا لكنها حاصلة للمادة وحاصلة لعوارضها التي تقترن بها فيجب ان يكون المادة والعوارض عاقلة بمقارنة تلك الصورة فان الصور الطبيعية المعقولة موجودة في الاعيان الطبيعية ولكن مخالطة بغيرها لا مجردة والمخالطة لا تعدم المخالط حقيقة ذاته واما لا على الاطلاق ولكن لانها موجودة لشيء من شانه ان يعقل فيكون اما ان يكون معنى ان يعقل نفس وجودها فيكون كانه قال لانها موجودة لشيء من شانه ان توجد له واما ان يكون ان يعقل معنى ليس نفس وجود هذه الصورة له اي جزء ذلك الشيء حيث يعقل وقد وضع نفس وجود هذه الصورة له هف فاذن ليس يعقل هذه الصورة نفس وجودها للعقل ولا وجود صورة مأخوذة عنها فاذن ليس العقل بالقوة هو العقل بالفعل البتة الا ان لا يوضع لحال بينهما حال المادة والصورة المذكورتين ولا يجوز ان يكون العقل بالفعل هيهنا نفس تلك الصورة فلم يخرج العقل بالقوة الى العقل بالفعل لانها ليست هذه الصورة نفسها بل هو قابل لها ووضع العقل بالفعل نفسها فيكون العقل بالقوة ليس عقلا بالفعل بل موضوعا له وقابلا فليس عقلا بالفعل بالقوة لانه الذي من شانه ان يكون عقلا بالفعل وليس هيهنا شيء هو عقل بالقوة اما الذي يجري مجرى المادة فقد بينا واما الذي يجري مجرى الصورة فان كان عقلا بالفعل فهو عقل بالفعل دائما لا يمكن ان يوجد وهو عقل بالقوة ولا يجوز ان يكون مجموعهما لانه لا يخ اما ان يكون يعقل ذاته او غير ذاته ولا يجوز ان يعقل غير ذاته لان ما هو غير ذاته فاما اجزاء ذاته وهي المادة والصورة المذكورتان او شيء خارج عن ذاته فان كان شيئا خارجا عن ذاته فهو يعقله بان يعقل صورته المعقولة فيحل منه محل المادة ولا يكون تلك الصورة هي الصورة التي نحن في بيان امرها بل صورة اخرى بها يصير عقلا بالفعل وايضا نحن انما نضع هيهنا الصورة التي بها يصير العقل بالفعل عقلا بالقوة هذه الصورة ثم مع ذلك فان الكلام في المجموع مع تلك الصورة الغريبة ثابت ولا يجوز ان يكون لجزء ذاته لانه اما ان يعقل الجزء الذي كالمادة او الذي كالصورة او كلاهما وكل واحد من تلك الاقسام اما ان يعقله بالجزء الذي هو كالمادة او الجزء الذي كالصورة او كلاهما وانت اذا تعقلت هذه الاقسام بان لك الخطأ في جميعها فانه ان كان يعقل الجزء الذي هو كالمادة فالجزء الذي كالمادة عاقل لذاته ومعقول لذاته ولا ينفعه الجزء الذي كالصورة وهذا الباب هيهنا وان كان يعقل الجزء الذي كالمادة بالجزء الذي كالصورة فالجزء الذي كالصورة هو المبدء الذي بالقوة والجزء الذي كالمادة هو المبدء الذي كالصورة والفعل وهذا عكس الواجب وان كان يعقل الجزء الذي كالمادة بالجزئين جميعا فصورة الجزء الذي كالمادة حالة في الجزء الذي كالمادة وفي الجزء الذي كالصورة فهي اكثر من ذاتها هف واعتبر مثل هذا في جانب الجزء الذي كالصورة وكذلك ان وضع انه يعقل كل جزء بكل جزء فقد بطلت اذن الاقسام الثلثة وصح ان الصورة العقلية ليست نسبتها الى العقل بالقوة نسبة الصورة الطبيعية الى الهيولى الطبيعية بل اذا حلت في العقل بالقوة اتحدت ذاتاهما شيئا واحدا فلم يكن قابل ومقبول متميزي الذات فيكون هو العقل بالفعل بالحقيقة هو الصورة المجردة المعقولة وهذه الصورة اذا كانت تجعل غيرها عقلا بالفعل بان يكون له فان كانت قائمة بذاتها فهي اولى بان يكون عقلا بالفعل فانه لو كان الجزء من النار قائما بذاته لكان اولى بان يحرق والبياض لو كان قائما بذاته لكان اولى بان يفرق البصر وليس يجب في المعقول ان يعقله غيره لا محة فان العقل بالقوة يعقل لا محة ذاته انه هو الذي من شانه ان يعقل غيره فقد اتضح من هذا ان كل مهية جردت عن المادة وعوارضها فهي معقولة بذاتها بالفعل وهي عقل ولا يحتاج في ان تكون معقولة الى شيء آخر يعقلها انتهى كلامه اقول ولعل الشيخ تكلم هيهنا على طريق التكلف والمداراة مع طائفة من المشائين من غير ان ينساق بطبعه الى تحقيق هذا المرام والا لوجب عليه ان يدفع بعض النقوض الواردة عليه لكونه مدافعا لكثير من الاحكام التي ذهب اليها هو واشباهه من الحكماء وبالجملة ففيه موضع انظار الاول انا لا احد ان يختار الشق الاول وهو ان العقل بالفعل بالحقيقة هو العقل بالقوة عند حلول الصورة المجردة كما ان الحاس بالفعل هو القوة الحساسة عند حلول الصورة الحسية قوله العقل بالقوة يعقل الصورة لاجل حصولها فيه كيفما كان او لاجل حصولها في شيء من شانه ان يعقل فنقول الحق هو الشق الاخير وهو ان يعقل تلك الصورة لانها حلت في شيء من شانه ان يعقل وقوله فقد برهذا الكلام انه انما عقلها لاجل وجودها لشيء من شانه ان توجد له فنقول ليس غرضنا من هذا الكلام بيان التحديد او اللمية في كون الصور المجردة معقولة للعقل بالقوة حتى يلزم تعليل الشيء بنفسه بل المطلب ان وجود الصور المعقولة للعقل بالقوة ليست كوجود الصور الطبيعية المكفوفة بالغواشي للمادة لان المادة ليس من شانها ان تكون عاقلة ولا من شان الصور المخلوطة بالعوارض الجسمية ان تكون معقولة بخلاف الصور المجردة المفارقة للعقل الهيولاني فانه يعقلها لانه من شانه ان يوجد له تلك الصورة التي وجودها ليس كوجود الصور الطبيعية لموادها او نقول على سبيل التعليل ان العقل بالقوة انما يعقل تلك الصورة لاجل حصولها له حصول امر غير ذي وضع لامر موجود غير ذي وضع مستقل الوجود الثاني ان العقل بالقوة هو بعينه النفس الناطقة الانسانية وانا ايضا هو بعينه معقولا بالفعل لزم ان ينقلب بهية الانسان الى مهية العقل المفارق والشيخ غير قائل بمثل هذا الانقلاب في الجواهر سيما في ما لا مادة له فان النفس الانسانية عنده مجردة عن المادة في اول الفطرة فكان يجب عليه تصحيح هذا القول كما فعلنا في مباحث القوة والفعل ومباحث الحركة وغيرها الثالث انه يلزم عليه ان يزداد عدد المفارقات المحضة كلما خرج عقل بالقوة الى العقل بالفعل وايضا يلزم ان يصير اشخاص متكثرة بالعدد تحت حقيقة واحدة نوعية من غير مادة وتعلق بالمادة

وتلك الحقيقة هي الحقيقة الانسانية الرابع ان قولنا في الاستدلال على ان المعقول بالفعل لا يجب ان يكون معقولا لشيء آخر غير ذاته بان
العقل بالقوة يعقل لا محالة ذاته انه هو الذي من شانه ان يعقل غيره يدل على انه لم ينكشف عنده هذا السبيل حق الانكشاف فان العقل
الهيولاني عند هؤلاء القوم ليس امرا مفارق الذات حتى يجد ذاته له ويدرك ذاته على الوجه الذي ذكره وبالجملة القائل بهذا المطلب
الشريف العالي يحتاج الى تحقيق بالغ وتصرف شديد في كثير من الاصول الحكمية وعدول عن طريقة الجمهور كما هو شان السالك
للسبيل الالهي في مخالفته للساكنين في مواقفهم ومساكنهم الاولى والعلم عند الله **فصل** في الاوليات ونسبتها الى
الثواني والذي عن اول الاوائل اعلم انه لا يجوز تحصيل الاوليات بالاكتساب من حد او برهان اما في باب التصورات فكمفهوم الوجود
العام والشيئية والحصول وامثالها فلا يمكن حصولها بالتعريف الحدي او الرسمي اذ لا جزء لها ولا شيء اعرف منها واما في باب التصديقات
فكقولنا النفي والاثبات لا يجتمعان في شيء ولا يخلو عنهما شيء فلا يمكن اقامة البرهان عليها والا لزم الدور لان الذي يجعل دليلا
على شيء آخر فهو الذي يدل بانتفائه او ثبوته على انتفاء شيء آخر او ثبوته واذا جاز خلو الشيء عن الثبوت والانتفاء لم يحصل الامر في
ذلك الدليل ان يخلو عن الطرفين واذا جاز خلوه عن النفي والاثبات لا يبقى له دلالة على ذلك المدلول فاذن ما دل على ثبوت هذه
القضية لا يدل عليها الا بعد ثبوت هذه القضية وما كان كذلك لا يمكن اثباته الا بالمنهج الدوري وهو ممتنع وبعبارة اخرى
كل دليل يدل على انهما لا يجتمعان في شيء فلا بد ان يعرف منه اولا ان كونه دليلا على هذا المطلوب لا كونه دليلا عليه لا يجتمعان
فيه اذ لو جاز ذلك واحتمل لم يمكن اقامة الدلالة على استحالة ذلك لان الاجتماع مانعا من استحالة ذلك الاجتماع ومع هذا الاحتمال
اي كون الدليل كما دل على امتناع اجتماعهما كذلك لم يدل على ذلك الامتناع لم يكن الدليل دليلا ولم يحصل المطلوب واذا كانت
دلالة الدليل على هذه القضية موقوفة على ثبوتها بقضية اخرى لزم ثبوت الشيء بنفسه فثبت ان اقامة الدليل على ثبوت هذه القضية
غير ممكن واما ساير القضايا والتصديقات البديهية او النظرية فهي متفرعة على هذه القضية ومتقومة بها ونسبتها الى الجميع كنسبة
الوجود الواجبي الى وجود الماهيات الممكنة لان جميع القضايا يحتاج التصديق بها الى التصديق بهذه القضية وهي اولية التصديق
غير مفتقرة الى تصديق آخر وكما ان الواجب جل ذكره هو الموجود المطلق البحت من غير تقييد وتخصيص بمعنى خاص فان قولنا هذا فلك
وهذا انسان معناه انه موجود بوجود فلكي لا غير وانه موجود بوجود هو انسان فقط لا بشيء آخر جمادا و نباتا او عقلا او غير ذلك من
الوجودات الخاصة ولهذا قيل ان كل ممكن زوج تركيبي لان وجوده مقيد بسلب ساير الوجودات عنه فانه وجود غير الوجود البحت الا وهو
مقيد بمهية مخصوصة فكذلك كل قضية غير اولى الاوائل بديهية كانت او نظرية فهي بالحقيقة هذه القضية مع قيد مخصوص فان
العلم بان الموجود اما واجب او ممكن علم بان الموجود لا يخلو عن ثبوت الوجوب ولا ثبوته او عن ثبوت الامكان ولا ثبوته وهذا هو بعينه
العلم الاول والقضية الاولية لكن مع قيد خاص وقولنا الكل اعظم من جزئه معناه ان زيادة الكل على جزئه لما لم تكن معدومة فهي
موجودة لامتناع ارتفاع الطرفين وكذلك قولنا الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية مبتنية على تلك القضية وقد تخصصت
في مادة وجود المساواة وعدمها فانه لما ثبتت المساواة بين اشياء مشاركة لشيء واحد في الطبيعة النوعية انتفى عدم المساواة بينها
فان طبيعتها لما كانت واحدة فلو كانت غير متساوية لاختلفت طبيعتها فيلزم اجتماع النقيضين وكذا قولنا الشيء الواحد لا يكون
في مكانين اذ لو حصل في مكانين لما تميز حاله عن حال الشيئين الحاصلين في مكانين واذا لم يتميز الواحد في وحدته عن الاثنين فكان
وجود الثاني كعدمه فقد اجتمع في ذلك الثاني الوجود والعدم فثبت ان القضيتين الاوليين انما كانت ظاهرة في الحقيقة لكونهما في
قوة قولنا النفي والاثبات لا يرتفعان والقضيتان الاخريان انما كانتا ظاهرتين لكونهما في قوة قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان
وكذا القياس في ساير القضايا البديهية والنظرية في رجوعهما عند التحليل الى هذه القضية فظهر ان هذه القضية اول الاوائل
في باب العلم التصديقي فكلك اتفقت الحكماء وغيرهم من اهل النظر على ان المنازع لها لا يستحق المكالمة والمناظرة قالوا واذا لا يمكن
اقامة البرهان على حقية هذه القضية فالذي ينازع فيها اما ان ينازع فيها لانه لم يحصل له تصور اجزاء هذه القضية واما لكونه
معاندا واما لاجل انه تعادلت عنده الاقيسة المنتجة للنتايج المتناقضة والمتقابلة ولم يكن له قوة ترجيح بعضها على بعض فضلا
عن القدرة على الجزم بثبوت بعضها ونفي الاخر فان كان من قبيل القسم الاول فعلاجه تفهيم ماهيات اجزاء القضية وان كان من
القسم الثاني فعلاجه الضرب والحرق وان يقال له الضرب واللاضرب والحرق واللاحرق واحد اقول علاج هذا القسم ليس على

الفيلسوف

الفيلسوف بل على الطبيب فان مثل هذا الانسان اذا كابر وعاند ليس لاجل نقصانه في الخلقة كالصبيان وبعض النسوان والضعفاء بل
لمرض طرء على مزاجه من غلبة المرة السوداء التي يفسد بها اعتدال مزاج الدماغ فعلاجه كعلاج صاحب الماليخوليا وان كان من القسم الثالث
فعلاجه بحل شكوكه ان يؤمر بمطالعة الهندسيات والحسابيات اولا ثم باحكام قوانين المنطق ثانيا ثم بانتقاله الى مبادي الطبيعيات ومنها على
التدريج الى ما فوق الطبيعة وبعد الجميع يخوض في الالهيات الصرفة وحرام على اكثر الناس ان يشرعوا في كسب هذه العلوم الغامضة لان اهلية
ادراكها في غاية الندرة ونهاية الشذوذ والتوفيق لها من عند الله العزيز الحكيم **الطرف الثاني** في البحث عن احوال العاقل وفيه
فصول **فصل** في ان كل مجرد يجب ان يكون عاقلا لذاته اثبات هذا المقصد في غاية السهولة بعد معرفة مهية العلم وان معناه
وجود الصورة لشيء غير مشوب بالعدم والفقدان فان المادة غير مدركة لذاتها اذ لا وجود لذاتها الا بالصورة والصور الطبيعية
انما لم تدرك ذاتها اذ ذاتها مخلوطة بالعدم والفقدان لان وجودها وجود ذوات الاوضاع والامكنة وكل جزء منها له وضع آخر
ومكان آخر فلا يوجد جزء لجزء ولا لكل ولا يوجد الكل لكل ولا لجزء ولا لشيء منها بالنسبة الى ما هو فيه حصول وما لا وجدان له لشيء
لا ادراك له بذلك الشيء فكل جسم وجسماني لا يدرك ذاته وكل موجود غير جسم فهو حاصل لذاته لان ذاته غير محتجبة عن ذاته فيكون
عاقلا لذاته لان العلم نفس الوجود بشرط عدم الاحتجاب عنه ولا حجاب الا العدم بالحقيقة وعدم الحجاب ايضا مرجعه الى تاكد الوجود و
شدته حتى لا يكون ضعيفا مشوبا بالنقص الذي هو ضرب من العدم ومع ذلك فقد اقمنا البرهان على ان كل صورة معقولة للنفس بالفعل
فهي عاقلة لذاتها وان لم يوجد عاقل سواها في العالم ولا شبهة في ان كل صورة مجردة سواء كانت بتجريد مجرد او بتجرد ذاتها معقولة على
الرسم المذكور فتكون عاقلة لذاتها كما بينا فكل مجرد عاقل لذاته وهو المطلوب واما الحكماء فالمشهور منهم في بيان هذا المقصد اربع طرق
احديها ما افاده الشيخ في كتاب المبدأ والمعاد فانه لما اقام الدليل على ان الصورة العقلية اذا اتحدت بالعقل بالقوة صيرته عقلا
بالفعل كما نقلنا كلامه في هذا الباب ثم قال بعد ذلك حسبما نقلنا ايضا ان الصورة المجردة لما اتحدت بغيرها صيرتها عقلا بالفعل
فاذا كانت قائمة بذاتها كانت اولى بان تكون معقولة فان الحرارة اذا صيرت الجسم الذي هي فيه متسخنا فلو كانت قائمة بذاتها مستقلة
بنفسها كانت اولى بالتسخين وكذا الجسم اذا صار مفرقا للبصر بسبب حصول البياض فيه فلو كان البياض قائما بذاته كان اولى بان يكون
مفرقا للبصر وقد علمت ضعف ما احتج به في باب اتحاد العقل بالقوة بالصورة المعقولة فاذا ضعف المبني عليه ضعف البناء والمبنى
الطريقة الثانية وهي قريبة المآخذ مما اشرنا اليه اولا وهي ان كل ما كان مجردا عن المادة ولواحقها فذاته المجردة حاضرة لذاتها
وكل مجرد يحضر عنده مجرد فهو يعقله فاذن كل مجرد فانه يعقل ذاته اما بيان ان كل مجرد فان ذاته حاضرة لذاته فلان الشيء الموجود اما
ان يكون موجودا لذاته قائما بذاته واما ان يكون موجودا لغيره قائما بغيره وليس لقائل ان يقول لا يلزم من كون شيء موجودا ان يكون
موجودا لنفسه او لغيره لان ما ذكره كلام لا حاصل له ومنشأ هذا الوهم ان حضور الشيء عند الشيء امر اضافي فلا يعقل ثبوته الا عند
تغاير الطرفين وقد مر بيان كيفية الحال فيه بوجه لا مزيد عليه وبما بيناه على صحة هذه الاضافة ودفع الحاجة الى التغاير صحة قولنا
ذاتي وذاتك وايضا فانا نعقل ذواتنا وليست لكل منا ذاتان ذات تعقل وذات هي معقولة بل لكل منا ذات واحدة بلا ريب
فاذا كنا عاقلين لذواتنا فلا بد ان يكون المعقول منا هو العاقل بعينه فعلم ان هذه الاضافة غير مستدعية للتغاير واما بيان
ان الشيء المجرد اذا حضر عنده مجرد فهو يعقل ذلك المجرد فذلك لان المقتضي للعالمية حضور صورة المعلوم عند من له صلاحية
الادراك بشرط تجرد الصورة وقد سبق بيان مراتب الادراك بحسب مراتب التجرد وان التجرد التام للصورة الحاضرة شرط كونها
معقولة والجوهر المجرد يصدق عليه انه صورة مجردة تامة التجرد عن المادة وآثارها فاذا تحقق الشرطان وهو الحضور للصورة مع
التجرد التام وجب حصول المشروط بهما وهو كونها معقولة لذاتها فذاتها عاقلة لذاتها فثبت ان كل مجرد عاقل لذاته الطريقة
الثالثة ما افاده صاحب التلويحات وذكر انه قد استفاد هذه الطريقة من روحانية المعلم الاول في خلسة لطيفة شبيهة
بحالة النوم تمثل له مخاطبا اياه قال شكوت اليه من صعوبة مسئلة العلم فقال لي ارجع الى نفسك فتنحل لك فقلت كيف
قال انك مدرك لنفسك فادراكك لذاتك بذاتك او بغيرها فيكون لك اذن قوة اخرى او ذات تدرك ذاتك والكلام
عايد وظاهر استحالته واذا ادركت ذاتك بذاتك ابا عتبار اثر لذاتك في ذاتك فقلت بلى قال فان لم يطابق الاثر ذاتك
فليس صورتها فما كنت ادركتها فقلت فالاثر صورة ذاتي قال صورتك لنفسك مطلقة او مخصصة بصفات اخرى

فاخترت الثاني فقال كل صورة في النفس فهي كلية وان تركبت ايضا من كليات كثيرة فهي لا تمنع الشركة لنفسها وان فرض منعها لذلك
فلمانع آخر وانت تدرك ذاتك وهي مانعة للشركة بذاتها فليس هذا الادراك بالصورة فقلت ادرك مفهوم انا فقال مفهوم انا من
حيث انه مفهوم انا لا يمنع وقوع الشركة فيه وقد علمت ان الجزئي من حيث انه جزئي لا غير كلي وهذا وانا ونحن وهو لها معان معقولة كلية
من حيث مفهوماتها المجردة دون اشارة جزئية فقلت فكيف اذن قال فلما لم يكن علمك بذاتك بقوة غير ذاتك فانك تعلم ان
انت المدرك لذاتك لا غير ولا باثر غير مطابق او مطابق فذاتك هي العقل والعاقل والمعقول ثم قال بعد كلام آخر فاذا دريت انها
تدرك لا باثر يطابق ولا بصورة فاعلم ان التعقل هو حضور صورة الشيء للذات المجردة عن المادة وان شئت قلت عدم غيبته عنها وهذا
اتم فالنفس لكونها مجردة غير غائبة عن ذاتها فبقدر تجردها ادركت ذاتها وما غاب عنها اذا لم يمكن لها استحضار عينه كالسماء والارض
ونحوهما فاستحضرت صورته اما الجزئيات ففي قوى حاضرة لها واما الكليات ففي ذاتها اذ من المدركات كلية لا تنطبع في الاجرام والمدرك
هو نفس الصورة الحاضرة لا ما خرج عن التصور وان قيل للخارج انه مدرك فذلك بقصد ثان ثم ساق الكلام الى بيان امور اخرى في باب العلم و
الادراك وحاصل ما ذكره ان النفس لتجردها عن المادة تعقل ذاتها بنفس وجود ذاتها لا لحصول اثر وصورة من ذاتها في ذاتها فكل
مجرد عاقل لذاته واما قوله اما الجزئيات ففي قوى حاضرة لها واما الكليات ففي ذاتها يدل على انه يوافق الشيخ الرئيس في انكار ما صح
عندنا القول به عن ذلك الفيلسوف كما بينا وكذا في تتمة كلماته التي تركنا نقلها مخافة الاطناب بعض مؤاخذات يمكن استنباطها
من الاصول التي قررناها فيما سبق الطريقة الرابعة انهم ذكروا ان كل ذات مجردة يصح ان تكون معقولة وهذا لما لا شبهة فيه اذ ما
من شيء الا ومن شانه ان يصير معقولا اما بذاته واما بعد عمل التجريد واما الشبهة بان ذات الباري جل مجده غير معقولة للبشر فهي
مندفعة بان المانع عن ان تصير ذاته معقولة لنا ليس من جهة ذاته لان ذاته في غاية الوضوح والظهور بل من جهتنا التناهي قوة ادراكنا وقصورها
عن الاحاطة والاكتناه به فلا ندرك منه الا بقدر قوتنا وطاقتنا وبما ذكرنا يندفع اعتراض صاحب المباحث ان من زعم ان ماهية
الباري نفس انيته امكنه ان يبين ذلك بان يقول حقيقة الباري تعالى هو الوجود المجرد عن سائر القيود واذا كان الوجود متصورا
وتلك القيود السلبية معقولة وجب ان يكون حقيقة الباري معقولة بتمامها واما على مذهبنا فلا يمكننا ان نقول ذلك اقول
انك قد علمت ان مفهوم الوجود المشترك بين الاشياء ليس حقيقة شيء من الموجودات فكيف حقيقة الباري وان حقيقة الوجود
امر متفاوت بالشدة والضعف وحقيقة الباري وجود غير متناهي الشدة فكيف يساوي وجودات الممكنات وان كان الجميع
مشتركا في مفهوم واحد كلي عام ربما اسيء الظن بهذا الرجل بالحكماء العارفين بالحق حيث زعم انهم راوا ان لا مباينة بين الباري والممكنات
بعد اشتراك الكل في الحقيقة الواحدة انما هو بسبب امور زائدة هي موجودة لها ومسلوبة عنه تعالى حتى يكون الممكنات اكثر كمالا
ووجودا من الباري مع ان كل وجود وكل كمال وجود فهو رشح من رشحات وجوده والوجود خير محض وخير الخيرات هو ذات الباري
وكل خير بعده فائض من عنده والاعدام والسلوب بما هي اعدام وسلوب شرور محضة وكل سلب صادق في حقه تعالى فرجعه الى سلب سلب
ومرجع ذلك الى الوجود البحت الشديد فان سلب الجسمية عنه تعالى ليس لان الجسم موجود بل لانه ناقص الوجود مصحوب بالشرور و
الاعدام والاستحالات وكذا سائر الصفات السلبية والواجب تعالى وجود بلا عدم وكمال بلا نقص ونور وخير محض بلا تغير وزوال
واذا ثبت ان كل ذات مجردة فانها يصح ان تكون معقولة وجب عليها صحة كونها عاقلة لانها اذا صح كون ذلك المجرد معقولا لنا صح كونه
معقولا لنا مع شيء آخر وقد عرفنا ان كون شيء معقولا هو حصول صورة مساوية لذلك المعقول للعاقل فاذا عقلنا ذاتا مجردة وعقلنا
معها شيئا آخر فقد قارنت صورتاهما فصحة تلك المقارنة اما ان تكون من لوازم ماهيتهما او يتوقف على حصولهما في الجوهر العاقل
لكن القسم الثاني بط وذلك لانه لو توقفت تلك الصحة على حصولهما في الجوهر العاقل وحصولهما في الجوهر العاقل نفس مقارنتهما
فيلزم ان يتوقف صحة مقارنتهما على حصول مقارنتهما فيكون صحة الشيء موقوفة على وجوده وذلك مح لان امكان وجود الشيء الممكن
قد يجوز ان يكون سابقا على وجوده واما العكس فهو ممتنع البتة فقد ظهر ان امكان تلك المقارنة بين الصورتين المعقولتين
من لوازم ماهيتهما فلو فرضنا صورة معقولة موجودة في الاعيان قائمة بذاتها فيجب ان يصح عليها مقارنة سائر الماهيات وذلك انما
يكون بانطباع صورها فيها فثبت ان كل ذات مجردة يصح ان تكون عاقلة لتلك الماهيات لان التعقل عبارة عن حصول صور
الماهيات للذات المجردة فاذا صح كونها عاقلة لها صح كونها عاقلة لذاتها لان كل من عقل شيئا فيتضمن عقله لذلك الشيء عقله لذاته

العاقلة فثبت ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته ولغيره وكل ما يمكن ويصح في عالم الابداع بالامكان العام فهو حاصل بالفعل على سبيل الوجوب
اذ لا يمكن هناك تجدد الحال والانتقال من قوة الى فعل لعدم المادة والحركة هناك فليس في المفارقات كمال منتظر وبهذه الطريقة يثبت
علم واجب الوجود بذاته وبالاشياء لانك قد عرفت ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من كل الجهات فكل ما يمكن له بالامكان العام
فهو واجب الوجود له بالذات واعلم ان الحكماء بالطريقة الثانية يثبتون اولا كون الواجب تعالى عاقلا لذاته ثم يثبتون علمه بسائر الاشياء
لان ذاته علة لما سواه والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيجب ان يكون عاقلا لما سواه وبهذه الطريقة يثبتون اولا كونه عاقلا للاشياء
ثم يقولون عاقليته للاشياء مستلزمة لكونه عاقلا لذاته فهاتان الطريقتان متعاكستان في الجهة واقول هذا المسلك الاخير
لا يخلو عن صعوبة واشكال على مقتضى القوانين المشهورة من وجوه احدها ان امكان الفرد وان استلزم امكان الماهية وامكانها يستلزم
امكان سائر الافراد لكن بشرط كون الماهية المشتركة طبيعة نوعية واحدة متساوية النسبة الى افرادها فاذن ربما كانت الصورة الموجودة
في الذهن مخالفة لما في الخارج في بعض اللوازم ككونها حالة في الذهن على ما هو طريقة القوم فيجوز ان يكون المقارنة من هذا القبيل
وايضا كل ما يلحق الطبيعة باعتبار انها ذهنية كالكلية والنوعية والاشتراك فلا يتعدى الى الخارجي منها بل نقول ان مطلق المقارنة
طبيعة جنسية مبهمة لا يلزم من صحة هذه المقارنة صحة كل نوع من المقارنة الا ترى ان مقارنة الصورة الجسمانية مع الصورة المجردة غير
صحيحة وثانيها ان هذه القاعدة منقوضة بان واجب الوجود لا يصح عليه مقارنة شيء فكيف يثبت من هذا المسلك علم الله تعالى
بالاشياء اللهم الا على قاعدة من جوز ارتسام صور الاشياء المعقولة في ذاته وثالثها انه يلزم ان يوجد في كل واحد من العقول صور جميع الممكنات
بالفعل وذلك يقتضي جهات كثيرة فوق الحصر في المعلول الاول وذلك ينافي ما اتفقوا عليه من ان كل واحد من العقول لا يزيد جهاته
على اثنين او ثلثة وبالجملة هذا المنهج صعب السلوك لا يتم ولو تم لا يتم الا بالقول بان العقل عبارة عن اتحاد العاقل بالمعقول وان
الباري جلت عظمته جميع الاشياء على الوجه الارفع الاعلى **فصل** في ان كل مجرد فانه عقل لذاته هذا المطلب مما لا يحتاج الى
استيناف برهان اذ قد لزم من المطلب الاول بحسب جميع الطرق المذكورة ان كون الشيء عاقلا لذاته لا ينفك عن كونه معقولا لذاته
ويمكن ايضا بيانه بالطريقة الاخيرة بانه متى صح كونه مدركا لغيره وجب ان يكون مدركا لذاته لانه لما كان مجردا عن المادة ولواحقها
فكل ما امكن له فوجب ان يكون حاصلا له بالفعل لامتناع كونه موردا للانفعال والتجدد فليس فيه شيء بالقوة ولا يصح فيه حالة
لم يكن من قبل فكونه ممكن المعقولية غير منفك عن كونه بالفعل معقولا فوجب ان يكون معقولا لكل ما يصح ان يكون معقولا له بالفعل
فيكون كل مجرد عقلا لذاته دائما واعلم ان بعض من كان في عصر الشيخ كتب اليه في هذا المقام اشكالا وهو ان الذي يدل على ان المعقولات
قد بان وصح انه جوهر مجرد فان كان كل مجرد عقلا وجب ان يكون النفس الناطقة عقلا بالفعل وليس كذلك فان قلتم انه بسبب اشتغاله
بالبدن يعوق عن افعاله قلنا لو كان كذلك لما كان ينتفع بالبدن في التعقلات وليس الامر كذلك فاجاب الشيخ بانه ليس كل مجرد عن المادة
كيف كان عقلا بالفعل بل كل مجرد عن المادة التجريد التام حتى لا يكون المادة سببا لقوامه ولا بوجه ما سببا لحدوثه ولا سببا لهيئة
يتخصص بها وتهيئا لاجلها للخروج الى الفعل والبرهان الذي يقوم على ان كل مجرد عن المادة عقل بالفعل انما يقوم على المجرد بالتجريد التام
ثم ليس من العجب المستنكر ان يكون الشيء الذي يمنع من شيء يمكن من شيء والذي يشتغل عن شيء يشتغل بشيء انتهى كلامه اقول هذا المطلب
يحتاج الى تنقيح وكلام الشيخ غير واف بالمقصود اذ لاحد ان يقول النفس الناطقة عند الشيخ ومن تبعه جوهر مجرد موجود بالفعل بحسب ذاته
الجوهرية ولا يكتنفه شيء من العوارض المادية والمادة البدنية وان كانت مرجحة لفيضان وجودها التشخص عن الواهب لكنها غير داخلة
في قوامها ذاتا وحقيقة وماهية ووجودا والبرهان السابق فهو جار في كل ذات مجردة فيجب ان يدل على ان النفس لكونها جوهرا مجردا يصح عليها
لذاتها ان تدرك جميع المعقولات من غير مانع من قبلها حتى لو فرض سلب البدن وعوارضه عنها وكذا آثار شواغله عن الادراكات عنها بالكلية
لكانت عاقلة للحقائق دفعة واحدة بلا اكتساب وتفكر لجريان الدليل المذكور فيها لكن التالي بط فانا نعلم يقينا ان نفوس الصبيان ومن
لم يتدرب في العلوم من العقول الهيولانية لو فرض زوال المادة عنها ورفع شواغلها بالكلية عن ذواتهم لا يكونون علماء كاملين عارفين
بجميع الحقايق والصور العقلية دفعة واحدة فحق الجواب عن الاشكال المذكور ان النفس الانسانية في اوائل نشاتها ليست عقلا بالفعل
لانها وان تجردت عن المادة الطبيعية لكنها غير مجردة عن الصورة الخيالية ودلائل اثبات تجردها لا يدل اكثرها على ازيد من تجردها عن
العالم الطبيعي والذي يدل على تجردها العقلي هو اثبات كونها عاقلة للمعقولات من حيث معقوليتها وكذا ادراكها الماهية الوحدة لعقليته

والبسائط العلمية من حيث وحدتها ووجودها العقلي هذا الحكم الذي يمكن ان يجعل وسطا في برهان تجرد النفس لا يتحقق الا في قليل من النفوس الانسانية واكثرها لا يمكنه هذا النحو من التعقل الخالص الا مع شوب الخيال وبالجملة فللنفوس غير هذه النشاة الحسية نشاتان اخريان نشاة الخيال ونشاة العقل فكل نفس انسانية اذا استحكم فيه ادراك الصور الخيالية حتى يصير خيالا بالفعل تحقق فيه ان ذاته مجردة عن هذا العالم الحسي الوضعي وجميع ما فيه من ذوات الجهات والاوضاع لصيرورتها عين الصور الخيالية التي وجودها ليس في هذا العالم لعدم كونها من ذوات الاوضاع القابلة للاشارة الوضعية واذا استحكم فيه ادراك الصورة العقلية بالبراهين اليقينية والحدود الحقيقية فعند ذلك يصير عقلا ومعقولا بالفعل فيتحقق بتجرده عن الكونين فله ان تعقل كل حقيقة وماهية متى شاء واراد لصيرورتها عين الصور العقلية بالفعل بعدما كان بالقوة عند كونه صورة خيالية **فصل** في نسبة العقل الفعال الى نفوسنا قد علمت ان النفس الانسانية من صورة الى صورة ومن كمال الى كمال فقد ابتدات في اوائل النشاة من الجسمية المطلقة الى الصور الاسطقسية ومنها الى المعدنية والنباتية ومنها الى الحيوانية كلها حتى انتهت الى تلك الذات التي منها اول الاشياء التي لا تعلق لها بالمادة الجسمية واذا وقع لها الارتقاء منه فانما يرتقي الى اول رتبة الموجودات المفارقة بالكلية عن المادة وهو العقل المستفاد وهو قريب الشبه بالعقل الفعال والفرق بينه وبين العقل الفعال ان العقل المستفاد صورة مفارقة كانت مقترنة بالمادة ثم تجردت عنها بعد تحولها في الاطوار والعقل الفعال هو صورة لم يكن في مادة اصلا ولا يمكن ان يكون الا مفارقة والعجب انه من نوع ما هو عقل بالفعل لانه متحد بها الا انه الذي يجعل الذات التي كانت عقلا بالقوة عقلا بالفعل ويجعل المعقولات التي كانت معقولات بالقوة وهي معقولات متخيلات بالفعل فان الشيء بنفسه لا يمكن ان يخرج من القوة الى الفعل والا لكان الشيء الواحد جاعلا ومجعولا لنفسه والقوة فعلا هذا مح فان المعدوم لا يصير موجودا الا بموجود بالفعل والجسم لا يتمحض الا بمحض غيره ولا يستنير الا بمنير بالذات فنسبة العقل الفعال الى العقل الذي بالقوة كنسبة الشمس الى العين التي هي مبصرة بالقوة عند الظلمة لان البصر هو قوة ما استعدادية وهيئة ما في مادة وهو من قبل ان يصير مبصرة ومرئية بالقوة وليس في جوهر الباصرة التي في العين كفاية في ان تصير مبصرة بالفعل ولا في جواهر الالوان كفاية في ان تصير مرئية مبصرة بالفعل فان الشمس يعطي البصر ضوء تصله به ويعطي الالوان ضوء تصله بها فيصير البصر بالضوء الذي استفاده من الشمس مبصرا بالفعل ويصير الالوان بذلك الضوء مبصرة مرئية بالفعل بعد ان كانت مبصرة بالقوة وذلك الضوء نحو من الوجود المحسوس كذلك هذا العقل الذي هو بالفعل يفيد العقل الهيولاني وجودا ما منزلة ذلك الوجود من العقل الهيولاني منزلة الضوء من البصر وكما ان البصر بالضوء نفسه يبصر الضوء الذي هو سبب ابصاره ويبصر الشمس التي هي سبب الضوء به بعينه ويبصر الاشياء التي هي كانت بالقوة مبصرة مرئية فتصير مبصرة مرئية بالفعل كذلك العقل الهيولاني فانه بذلك الوجود العقلي يعقل نفس ذلك الوجود وبه يعقل العقل بالفعل الذي هو سبب فيضان ذلك النور العقلي في العقل الهيولاني وبه يصير الهيات التي كانت معقولة بالقوة معقولة بالفعل وبه يصير ايضا هو عقلا بالفعل وهي ايضا معقولة بالفعل وقد علمت من طريقتنا ان الحس عين المحسوسات وان الجوهر الحساس ما يدرك المحسوسات الا بنفس تلك المحسوسات فالبصر ما يدرك المبصرات بالذات بنفس تلك المبصرات بالفعل وكذا العقل بالفعل ما يدرك المعقولات بالذات بنفس تلك المعقولات عند ما كانت معقولة بالفعل واعلم ان المبصر بالذات عندنا ليست هذه الالوان والهيئات والاشكال القائمة بالمواد الخارجية لما اقمنا البرهان على ان لا حضور للاجسام المادية واعراضها عند شيء اصلا وما لا حضور له كيف يحضر عند قوة مدركة بل الحاضر بالذات عند الحس البصري هو صورة مماثلة لهذه المسماة بالمبصرات عند الناس فنسبة الالوان الخارجية الى المبصرات بالفعل كنسبة الهيئات الخارجية الى صورتها العقلية ونسبة الضوء الفائض عليها من الشمس كنسبة الوجود الخارجي المادي الفائض على الصور الطبيعية من المبدأ المفارق ونسبة المبصرات بالفعل الى البصر بالفعل كنسبة المعقولات بالفعل الى العقل بالفعل والعقل بالفعل عين معقولاتها والبصر بالفعل عين مبصراتها وبازاء العقل الفعال في باب العقل والمعقولات ينبغي ان يكون جوهر آخر في باب الحس والمحسوس يكون نسبته اليهما كنسبة العقل الفعال الى العقل والمعقول فالغرض هيهنا ان فعل هذا العقل المفارق في العقل الهيولاني شبيه بفعل الشمس في الضوء الحاصل للبصر والمبصرات فلذلك سمي بالعقل الفعال ومرتبته في الاشياء المفارقة الذوات التي ذكرت بعد السبب الاول وهي المرتبة العاشرة عند جمهور الحكماء فاذا حصل منه في القوة الناطقة ما منزلته منزلة الضوء من البصر حصلت حينئذ عن المحسوسات التي هي محفوظة في القوة الخيالية معقولات اوائل وثوان والفرق بين الذوات المفارقة البريئة عن القوة والانفعال هو بالكمال والنقص وكذا الفرق

بينها وبين المبدأ الاول تعالى وقد اشرنا الى ان العقل الفعال هو نوع من العقل المستفاد وصور الموجودات فيه ابدا على الترتيب الاشرف فالاشرف وان لم تكن متميزة بالوجود ولا بالحلول في الجوهر الفعال ولكنها مع ذلك مترتبة وهذا ايضا من العجائب وترتيبها في العقل الفعال غير ترتيبها في العقل المستفاد وذلك لان اوائل المعقولات هيهنا اخس وجودا وكل ما هو اخس وجودا فهو اقدم وجودا من قبل ان ترقينا بادراك الاشياء العامة اولا والطبايع العامة معلولات للطبايع الخاصة ثم بادراك النوعيات المحصلة التي هي اكمل وجودا من التي هي اعرف عندنا واسهل ادراكا وما هو اكمل وجودا كان اجهل عندنا في اول الامر فلذلك ربما يقع ترتيب الموجودات في بعض العقول المنفعلة التي هي صارت بالفعل على عكس ما عليه الامر في العقل الفعال هذا بحسب الحدوث واما حالها بحسب البقاء فهي كما كانت اولا في الجبلة العقلية والدين الالهي من الترتيب الاشرف فالاشرف والانور فالانور على نعت الاتحاد وهذه الصور الطبيعية كلها في العقل الفعال غير منقسمة وهي في المادة منقسمة ونقل عن المعلم الاول ارسطاطاليس انه قال في كتاب النفس وليس بمستنكر ان يكون وهو غير منقسم ان يكون في ذاته اشياء غير منقسمة يعطي المادة اشباه ما في جوهره فلا يقبله المادة الا منقسما **فصل** في ان كل من عقل ذاته فلا بد ان يكون عقله لذاته عين ذاته الذي ذكروه في هذا المقصد ان كل من عقل ذاته فلا يخ اما ان يكون ذلك لاجل حضور ذاته عند ذاته او لاجل حضور صورة اخرى عند ذاته والثاني بط لان تلك الصورة اما ان تكون مساوية لذاته في الماهية النوعية اذا احلت في ذاته فح لا يتميز احدهما عن الاخر الا بالماهية ولا بلوازمها ولا بشيء من العوارض فلا يكون التميز بينهما حاصلا فلا يكون الاثنينية بينهما حاصلة وقد فرض حصولها هف وان كانت مخالفة في الماهية لم يكن حصولها موجبا لتعقل تلك الذات بل تعقل ما تلك الصورة ماخوذة عنه فثبت ان تعقل الذات ليس الا بنفس حضور تلك الذات عند ذاتها فيكون دائما هذا ما قيل اوله وهو عندي من اسخف الدلائل وذلك لان الامتياز بين الذوات المتساوية في الحقيقة النوعية ولوازمها انما هو بنحو من الوجودات الشخصية فان الامتياز بين اشخاص النوع الانساني بانحاء وجوداتها وكذا الامتياز بين الصورة العقلية من الانسان واشخاصها الخارجية بنحو الوجود فان وجود صورتها في العقل وجود امر عارض لموضوع عندهم ووجودها في الخارج لا في موضوع وكون ماهية واحدة موجودة تارة في الخارج بوجود جوهري وتارة في العقل بوجود عرضي غير مستنكر عندهم فلو تعقل عاقل ماهية ذاته بصورة زائدة مطابقة لماهيته لم يلزم منه مح وايضا نحن كثيرا ما نتصور ذواتنا ونتصور تصورنا لذواتنا ولو كان تعقل الشيء لذاته بصورة زائدة على ذاته مستحيلا لما وقع منا هذا التعقل وهو واقع هف فالصواب ان يق بعد تحقيق ان حقيقة كل شيء وذاته عبارة عن وجوده ماهيته بنحو من الوجود فنقول لا يمكن تعقل شيء من الوجود التشخصي الا بحضور ذلك الوجود بنفسه كما مر فلو تعقل فرض عاقل ذاته بصورة زائدة كان وجود ذاته غير وجود تلك الصورة لان ذاته جوهر وتلك الصورة عرض ووجود الجوهر غير وجود العرض بالذات والهوية فكان كما تعقل شخص شخصا آخر مشاركا له في الماهية برهان آخر وهو ما سبق من صاحب التلويحات ان كل صورة ذهنية فهي معروضة للكلية بالفعل او بالقوة وان تخصصت بقيود لغيرها كثيرة والذات العاقلة متشخص خارجي وايضا نحن نتعقل ذواتنا على وجه يمتنع عن الشركة فلا يمكن هذا التعقل بصورة لغيرها غير نفس الهوية الوجودية وقال ايضا في آخر التلويحات توضيحا لهذا المطلب التجرد بذلك ونظرت فيها فوجدتها انية ووجودا ضم اليها انها لا في موضوع الذي هو كرسم للجوهرية واضافات الى الجرم الذي هي رسم للنفسية اما الاضافات فصادفتها خارجة عنها واما انها لا في موضوع فامر سلبي والجوهرية ان كان لها معنى آخر لست احصلها وحصل ذاتي وانا غير غائب عنها وليس لها فصل فاني اعرفها بنفس عدم غيبتي عنها ولو كان لها فصل او خصوصية وراء الوجود لادركتها اذ لا اقرب مني الي ولست ارى ذاتي عند التفصيل الا وجودا وادراكا فحسب تمتاز عن غيره بعوارض وادراك على ما سبق فلم يبق الا الوجود ثم الادراك ان اخذ لمعنى محصل غير ما قيل فهو ادراك الشيء وهي لا تتقوم بادراك نفسها اذ هو بعد نفسها او بادراك غيرها اذ لا يلزمها واستعداد الادراك عرضي وكل من ادرك ذاته على مفهوم انا اما وجد عند التفصيل الا وجودا مدركا نفسه فهو هو ومفهوم انا من حيث مفهوم انا على ما يعم الواجب وغيره انه شيء ادرك ذاته فلو كان في حقيقة غير هذا فكان مفهوم انا عرضيا لها فما كون ادركت العرضي لعدم غيبتي عنه دغبت عن ذاتي وهو مح فحكمت بان ماهيتي نفس الوجود وليس لماهيتي في العقل تفصيل الا الى امر من امور سلبية جعل لها اسماء وجودية واضافات سؤال لك فصل مجهول جوابه اذا ادركت مفهوم انا فما زاد عليه من المجهول فهو بالنسبة الى هو فيكون خارجا عني فيقال لي فاذا ينبغي ان يجب وجودك وليس كذا قلنا الوجود الواجبي هو الوجود

المحض الذي لا اتم منه ووجودي ناقص وهو منه كالنور الشعاعي من النور الشمسي والاختلاف بالكمال والنقص لا يحتاج الى مميز فصلي وامكانه
نقص وجودها ووجوبه كمال وجوده الذي لا اكمل منه انتهى كلامه وهو كلام متين في غاية الاحكام والتحقيق ونحن قد دفعنا الوجوب الذاتي
في الهويات المعلولية بانها وجودات تعلقية الذوات والضرورة التي فيها ليست ضرورة ازلية بل ضرورة ذاتية مادامت الذات الالهية
فياضة على الوسائط وبتوسطها على المعلولات المتاخرة فلنعد الى ما فارقناه وهو ان ادراك الشيء لذاته نفس ذاته ودائم دائمة الادراك
لذاته ومما يدل على دوام التعقل فينا ان الانسان اذا تتبع احواله وجد من نفسه انه ادراكه لنفسه دائم بدوام الذات ان الانسان متى كان يحاول فعلا
ادراكيا او تحريكيا فلم يكن قصده الى الادراك المطلق او التحريك المطلق بل الى ادراك مخصوص يصدر منه ويحصل له وكذا القول في التحريك فا
لهارب اذا هرب من عدو او حر او برد لم يكن هربه من العدو المطلق بل من عدوه الخاص ولا من حر مطلق بل من حر مخصوص اصابه ووصل اليه
والعلم بوصول الحر والبرد اليه يتضمن العلم به وكذا القاصد الى فعل من الافعال او جلب شيء من الشهوات فليس قصده الى حصول ذلك الفعل
مطلقا بل الى الحصول من جهته ولا الى قضاء شهوة مطلقة بل شهوة مخصوصة به وكل ذلك متفرع على علمه بذاته فظاهر بين ان علم الانسان
بنفسه وذاته اول العلوم واقدمها وهو حاضر دائما غير منفك عنه ابدا ولا يجوز لاحد ان يقول علمي بنفسي لاجل توسط هو فعلي استدل
بفعلي على ذاتي وذلك لانه لا يخ اما ان اكون استدل بالفعل المطلق على ذاتي او استدل بفعل صدر من نفسي على نفسي فان استدللت
بالفعل المطلق فالفعل المطلق لا يحتاج الا الى فاعل مطلق لا فاعل هو انا وان استدللت على بفعلي فلا يمكنني ان اعلم فعلي الا بعد ان
اعلم نفسي فلو لم اعلم نفسي الا بعد ان اعلم نفسي لزم الدور وهو باطل فدل على ان علم الانسان بنفسه ليس بوسط من فعله واما احتمال ان
يجعل فعل غيره وسطا في الاستدلال فهو غير مفيد للمعرفة اصلا لان معرفة الشيء اما ان يحصل من ذاته او من العلم بعلته كما في البرهان
اللمي واما من العلم بمعلوله او من العلم بما هو معلول لعلة ذلك الشيء كما في شبه البرهان الاني واما ما لا يكون سببا للشيء ولا مسببا
عنه ولا مسببا عن سببه فلا يحصل من جهته العلم بذلك الشيء **فصل** في ان العاقل للشيء يجب ان يكون مجردا عن المادة برهانه كما
يستفاد من الاصول السالفة ان التعقل لما كان عبارة عن حصول صورة الشيء المعقولة في العاقل والصورة المعقولة لا يمكن ان تكون قابلة للقسمة
المقدارية بوجه من الوجوه ولا ذات وضع لا بالذات ولا بالعرض كالسواد فانه وان لم يكن منقسما بذاته لا بالقوة ولا بالفعل ولكنه ينقسم بتبعية
محله بالقوة او بالفعل وكالنقطة فانها ذات وضع بالعرض وما لا يمكن ان يكون قابلا للقسمة ولا ذا وضع اصلا فلا يمكن ان يحصل وجوده
لما هو مادي ذو وضع فالصورة المعقولة لا يمكن ان تحصل الا لامر مادي فينعكس عكس النقيض كل ما يعقل صورة معقولة فهو مجرد عن المادة
وهذا هو المط لان التعقل اما عبارة عن حصول صورة المعقول للعاقل وحلولها فيه كما هو المشهور وعليه الجمهور واما باتحادها
مع الجوهر العاقل كما هو عندنا وعلى هذا فالمطلوب اظهر اذ يستحيل ان يتحد ما لا وضع له بما له وضع فان قلت قد تقرر ان الحمل هو الاتحاد
في الوجود ونحن نحمل المفهومات الجنسية والنوعية على الاشخاص الجسمانية كزيد وعمرو وفرس في مفهوم الحيوانية المطلقة العقلية وهي امر
غير منقسم وغير ذي وضع وتلك الاشخاص امور كل واحد منقسم وذو وضع فلزم اتحاد ما لا ينقسم بما ينقسم واتحاد ما لا وضع له بما له الوضع
قلنا ليس الامر كما زعمت فان المعاني المعقولة بما هي معقولة غير محمولة على الافراد الخارجية فالجنس بما هو جنس اعني الطبيعة الجنسية من
حيث معقوليتها وكليتها واشتراكها بين كثيرين غير محمولة على الافراد وكذا الطبيعة النوعية والفصلية وغيرهما من المعقولات غير
محمولة ولا متحدة بالاشخاص الخارجية والتي تتحد معها من الماهيات الطبيعية هي التي اذا اعتبرت من حيث هي هي فهي لا منقسمة ولا لا منقسمة
وان كانت منقسمة في الواقع كما انها لا موجودة ولا معدومة من تلك الحيثية وان كانت موجودة في الواقع وهذا لا ينافي ما ذكرناه
فان الذي ادعيناه هو استحالة ما لا ينقسم في الواقع متحدا مع ما ينقسم واتحاد الكلي الطبيعي اعني الماهية من حيث هي مع الشخص الجسماني
ليس كذلك كما بيناه فان قلت الهيولى مجردة في نفسها ثم انها تقبل المقادير والابعاد وذوات الاوضاع فاذا جاز كون المحل غير ذي وضع
ولا منقسم وكون الحال المقدار منقسما ذا وضع والصورة المعقولة مجردة قلنا جوابه بمثل ما مر وهو ان الهيولى غير مجردة في الواقع بل هي محتجبة
لانها متقومة الوجود بالجسمية لانها صورتها الجوهرية المتقدمة عليها وليست الجسمية المقدارية من العوارض التي تلحق بعد تمام وجود
المعروض فلا تجرد لها عن المقادير والاوضاع في نفس الامر بل بحسب ذاتها التي هي جوهر بالقوة واما بيان ان الصورة المعقولة بالفعل
غير منقسم ولا ذو وضع مع انه امر واضح عند العقل بحسب الوجدان فان معنى قولنا الحيوان الناطق او قولنا الواحد نصف الاثنين مما ليس
في مكان او جسم ولا يمكن اليه الاشارة الحسية بانه هيهنا او هناك لكن الحكماء كالشيخ وغيره اقاموا البرهان على اثباته فقالوا ان المعنى

المعقول لو انقسم فلا يخ اما ان ينقسم الى اجزاء مخالفة الحقيقة او الى اجزاء متشابهة الحقيقة والاول لا بد وان ينتهي الى واحد لا ينقسم ذلك
الانقسام لاستحالة تركب الشيء من المبادي الغير المتناهية فالعقل عند ادراكه لكل معنى معقول لا بد وان يدرك ذلك والثاني مح وبيانه
ان المعقول الواحد اذا انقسم الى قسمين متشابهين للمجموع كما هو شان القسمة المقدارية فلا يخ اما ان يكون كل واحد من القسمين شرطا في
كون ذلك المعقول معقولا وح لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا لفقدان الشرط او لا يكون كذلك بل يكون كل واحد من القسمين
بانفراده معقولا ايضا كالاصل اما الشق الاول فباطل من وجوه ثلثة احدها ان كل واحد من القسمين على ذلك التقدير يكون مباينا
للكل مباينة الشرط للمشروط ويلزم ان يجتمع من القسمين شيء ليس هو اياهما بل لا بد ان يكون متعلق الماهية بزيادة كشكل او عدد بخلاف
القسمين فاذن لا يكون القسمان جزئيه من حيث ماهيته المتشابهة هف وثانيها ان المعقول الذي شرط كونه معقولا هو حصول جزئين له
لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسم وقد فرضناه واحدا هف وثالثها انه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزآن حاصلين فلا يكون شرط
معقوليته حاصلا فلا يكون معقولا واما الشق الثاني وهو ان لا يكون حصول القسمين شرطا في معقوليته بل يكون هو بنفسه معقولا
وكل واحد منهما ايضا معقولا بانفراده كما في الجسم الذي يقبل الانفصال الى اجسام فذلك ايضا بط لان الصورة المعقولة حاصلة باقل
ما يفرض انها هو وكانت الصورة المفروضة معقولة ابدا مع ما لا دخل له في تتميم معقوليته فيلزم ان لا يمكن حصول صورة عقلية
لا يكون فيها عارض غريب بل كلما جردت عن العارض الغريب فهي ملابسة بعد له مع ان التعقل عبارة عن تجريد الماهية عن عوارضها
الغريبة كما هو عندهم وذلك لان كل قابل للقسمة المقدارية فكل جزء منه جزئي من جزئيات نوعه ونوعه متحفظ بجزئيته وهكذا اجزاء جزئه
ففي كل منقسم وفي كل جزء من اجزائه يوجد نوعه مع عارض غريب فتبين من هذا ان المعقول المشترك بين كثيرين لا يمكن ان يكون مقدارا
او ذا مقدار واما ان الصورة العقلية غير ذات وضع فانها لو كانت ذات وضع لكانت اما ان تنقسم او لا تنقسم فان انقسمت فقد
مر بيان استحالته وان لم تنقسم كالنقطة فتكون حالة في نهاية المقدار او نفس نهايته والنهاية عدمية والتعقل امر وجودي وايضا كل
ما يحل في نهاية الشيء فليس في الحقيقة صفة لذلك الشيء بل لو كانت صفة لكانت صفة لتلك النهاية وهكذا الكلام في تلك النهاية
فانها بالحقيقة غير حالة في الذات المنقسمة من حيث ذاته بل مع اعتبار انضمام معنى عدمي ولهذا كان النقطة لا تعرض ذات الخط بما هو
مقدار ولا الخط للسطح كذلك ولا السطح للجسم بما هو مقدار او ذو مقدار بل كل من الاطراف يعرض لمحله من حيث انقطاعه وانتهائه
والعلم ليس كذلك فاذن لو كانت الصورة المعقولة ذات وضع غير منقسمة لم يكن المحل لذاته عاقلا له ولا من جهة عدمه وانقطاعه لان
الادراك كمال والكمال انما يوصف به وجود الشيء لا عدمه وايضا لو كان العقل في جهة من العاقل لم يكن العاقل عاقلا ايها الا
بطرف منه دون آخر فكانت ذات واحدة عالما وجاهلا بشيء واحد وهذا مح **فصل** في ان المدرك للصور المتخيلة ايضا
لا بد ان يكون مجردا عن هذا العالم هذا وان كان مخالفا لما عليه جمهور الحكماء حتى الشيخ ومن بعده وحذوه لكن المتبع هو البرهان
والحق لا يعرف الا بالبرهان لا بالرجال لان المحسوس لا يقيد المعقول ولا يسلط عليه بل المعقول قاهر على كل محسوس اما البرهان على
هذا المطلوب فهو ان الصورة الخيالية كصورة شكل مربع محيط بدائرة قطرها يساوي قطر الفلك الاعظم فهذه الصورة الشكلية
اما ان تكون بالقياس الى ما هي شكله في الموجودات الخارجية كانها شكل نوع عن موجود خارجي وليس كذلك او يكون شكلا في مادة
دماغية حاملة لها والمادة الدماغية مشتغلة بشكل صغير المقدار غير هذا الشكل والمادة الواحدة لا يجوز ان يشتغل في آن واحد
بمقدار صغير في غاية الصغر وبمقدار عظيم في غاية الكبر ولا بشكل ايضا بشكلين متباينين دفعة واحدة وايضا شكل الدماغ طبيعي
وكذا مقداره مقدار طبيعي له وهذا الشكل الذي كلامنا فيه قد يحصل بالارادة النفسانية على اي مقدار يريد وكذا غيره من
الصور والاشكال وايضا ربما يزداد المقدار والشكل الحاضر في الخيال وينبسط في تماديه الى حيث تشاء النفس وكل جسم طبيعي لا يمكن
ان ينمو ويزداد الا باضافة مادة من الخارج اليه فظهر ان المقدار المتشكل المتخيل ليس مقدار المادة الدماغية ولا لغيره من الاجسام
الخارجية فبقي ان يكون نسبة القوة الدراكة اليه غير نسبة القوة الحاملة لما يحلها ولا نسبة ذي وضع بذي وضع آخر بل نقول راس
ان تلك القوة لا يحصل لها علاقة الى تلك الشكل فتلك العلاقة اما وضعية كالمجاورة والمحاذاة وما يجري مجراه كما بين الاجسام
الخارجية واما غير وضعية والقسم الاول مح لان ذلك الشكل غير واقع فوق الانسان ولا تحته ولا في يمينه او يساره ولا قدامه
او خلفه فبقي القسم الثاني وقد علمت انها ليست بالقابلية بان يكون المتخيل المتشكل صورة لتلك القوة كما مر ولا بالمقبولية

بان يكون القوة صورة له لا سيما انه كون المدرك بالقوة صورة لما هو مدرك بالفعل فبقي ان يكون العلاقة بينهما بالفاعلية والمفعولية
فكون المقدار المشكل فاعلا للقوة الدراكة غير صحيح لما ثبت ان المقادير ليست عللا فاعلية لامر مباين وايضا هذه القوة باقية فينا
وتلك الصورة واشباهها قد تزول ويسترجع فبقي ان القوة الخيالية فاعلة اياها او واسطة او شريكة فهي لو كانت قوة مادية لكان
تاثيرها بمشاركة الوضع وكل ما تاثيره بمشاركته فلا يؤثر الا فيما له او لمحله وضع بالقياس اليه فالنار لا تسخن الا ما يجاورها في جهة منها
والصورة الخيالية غير واقعة في جهة من جهات هذا العالم وايضا هي مما تحدث دفعة والقوة الجسمانية لا يمكن ان يكون لها نسبة الى نفس
صورة شيء يحدث تلك الصورة بسببها قبل وجودها لان النسبة الى ما لم يوجد بعد غير ممكنة وقد برهن على ان المؤثر الجسماني لابد
وان يكون له تلك النسبة حاصلة قبل وجود اثره قبلية زمانية او ذاتية فلابد ان يكون تلك النسبة الوضعية بالقياس الى مادة الاثر
قبل حصول الاثر كمثال النار والشمس في تاثيرها فلو كان للقوة الخيالية وضع لكان ذلك الوضع حاصلا قبل حصول تلك الصور الخيالية
الحادثة بالقياس الى مادتها وقد ثبت ان تلك الصور لا مادة لها فالمؤثر في تلك الصور لا يمكن ان يكون قوة جسمانية مادية بوجه من وجوه
التاثير فاذا لم يكن علاقة القوة الخيالية الى تلك الصورة وضعية جسمانية ولا هي عديمة العلاقة اليها فهي لا محالة مبدأ غير جسماني
لها فتكون مجردة عن المادة وعلائقها هذا ما اردناه وتلخيصه ان الصورة الخيالية غير ذات وضع وكل ما لا وضع له لا يمكن حصوله في
ذي وضع فهي غير حاصلة في قوة جسمانية لا بوجه القبول ولا بوجه الفعل ولا بوجه المباينة الوضعية فالمدرك لها قوة مجردة وهي
ليست القوة العاقلة لان مدركات العقل غير منقسمة كما مر لانها كلية وايضا العقل يتحد بالمعقولات عند صيرورته عقلا بالفعل
وما يدرك المعقول من حيث كونه مدركا له غير مدرك للتخييل فاذن القوة المدركة للصور المتخيلة قوة اخرى دون العقل فثبت
كون الخيال قوة مجردة بحجة اخرى وهي التي عول عليها افلاطن الالهي في تجرد النفس وقررها بعض اهل التحقيق من الاسلاميين انا نتخيل
صورا لا وجود لها في الخارج كبحر من زيبق وجبل من ياقوت ونميز بين هذه الصور الخيالية وبين غيرها فهذه الصور امور وجودية
وكيف لا يكون كذلك ونحن اذا تخيلنا زيدا ثم شاهدناه حكمنا ان بين الصورتين المحسوسة والمتخيلة فرقا البتة ولولا ان تلك الصور
موجودة لم يكن الادراك ومحل هذه الصورة يمتنع ان يكون شيئا جسمانيا اي من هذا العالم المادي فان جملة بدننا بالنسبة الى الصور
المتخيلة لنا قليل من كثير فكيف ينطبق الصور العظيمة على المقدار الصغير وليس يمكن ان يقال ان بعض تلك الصور منطبعة في ابداننا
وبعضها في الهواء المحيط بنا اذ الهواء ليس من جملة ابداننا ولا ايضا آلة لنفوسنا في افعالها والا لتالمت نفوسنا بتفرقها وتقطعها
ولكان شعورنا بتغيرات الهواء كشعورنا بتغيرات ابداننا فبان ان محل هذه الصور امر غير جسماني وذلك هو النفس الناطقة فثبت
ان النفس الناطقة مجردة انتهى تقرير الحجة التي عول عليها افلاطن وهي حجة برهانية قوية على ما نريده لكن القوم زعموا ان هذه الحجة
لبيان اثبات ان النفس من المفارقات العقلية وذلك غير ثابت بمثل هذه الحجة ونظائرها ولم ار في شيء من زبر الفلاسفة ما يدل على
تحقيق هذا المطلب والقول بتجرد الخيال والفرق بين تجردها عن هذا العالم وبين تجرد العقل والمعقول عنها وعن هذا العالم جميعا و
هذه من جملة ما اتاني الله وهداني ربي اليه اشكره كثيرا على هذه النعمة العظيمة ونحمده عليها ولذلك اعترض على هذا البرهان بوجهين احدهما
بان هذه الصور الخيالية لابد وان يكون لها امتداد في الجهات وزيادة والا لم تكن صورة خيالية فانا اذا تخيلنا مربعا فلابد ان
يتميز جانب من ذلك المربع من جانب آخر والا لم يكن مربعا وذلك ان يكون اذا كان له شكل ووضع مخصوص فاذا حل ذلك الشكل في النفس
فاما ان يصير النفس متشكلة بهذا الشكل حتى يصير النفس مربعة واما ان لا تصير كذلك فان صارت مربعة مثلا فهي غير مجردة بل هي
جسمانية وان لم تصر مربعة فالصور المربعة غير موجودة لها قال صاحب المباحث هذا اشكال قوي جدا ولم يظهر لي بعد عنه جواب
يمكنني ذكره في كتابي هذا اقول في جوابه ان حضور الصورة العلمية للشيء العالم لا يلزم ان يكون بالحلول فيه بل باحد انحاء ثلثة
اما بالعينية كما في علم النفس بذاتها او بالحلول فيه كما في علم النفس بصفاتها وكما هو المشهور في حصول المعقولات للجوهر العاقل او بالمعلولية
كما في علم الله بالممكنات بصورها المفصلة فعلم النفس بالصور الخيالية من قبيل القسم الثالث وبهذا ينهدم اشكالات الوجود
الذهني من لزوم كون النفس حارة باردة مستديرة مربعة وغير ذلك فانهم ذكروا الاشكال بان النفس اذا تصورت الكروية
فان وجدت الكروية فيها لزم ان تصير النفس كروية لانه لا فرق في نظر العقل بين ان يقال ان هذا الشيء كرة وبين ان يقال فيه صورة الكرة
ووجه الاندفاع ان تمثل صورة الكرة وغيرها للنفس كتمثل الاشياء التي شاهدناها في المرآة فان تمثل تلك الصور المشاهدة لاجل

ليس بانطباعها فيها ولا بوجودها في الهواء وليست نوعين الصورة المادية لانا قد برهنا على ان الصور المادية ليس من شانها ان تكون
مدركة لا بالفعل ولا بالقوة فهي اذن صور معلقة غير منطبعة لا في النفس ولا في شيء آخر من المواد الخارجية وثانيهما انه اذا جاز ان ينطبع
هذه الصورة المقدارية فيما ليس بجسم ولا جسماني كالهيولى الاولى فبان يجوز انطباعها في الجسم الصغير كجزء من الدماغ كان اولى لان المناسبة
بين الشكل العظيم والصغير اعظم من المناسبة بين الشكل العظيم وما لا شكل له اصلا فاعلم ان حلول الصور والاشكال العظيمة في
القوة الجسمانية الصغيرة المقدار جائز وحصولها في القوة المدركة لا يستلزم تجردها واقول في الجواب حسبما اشرنا اليه سابقا
ان الهيولى ليست مجردة ولا عديمة المقدار في نفس الامر بل وجودها في ذاتها وجود امكاني لا يحصل لها في ذاتها شيء من المتحصلات
لا تحصل اللاانقسام كالنقطة والعقل ولا تحصل الانقسام كالمقادير والاجسام مع انها في الواقع لا تخلو عن الامرين فيقبل كل
واحد من القسمين الامرين واما ما تحصل بالفعل اما تحصل شيء عديم المقدار بالذات كالوحدة والنقطة او تحصل شيء مقدر
فلا يمكن للاول قبول مقدار ولا للثاني قبول لا مقدار او قبول مقدار آخر فبطل ما قالوه وايضا كل مقدارين ينطبق احدهما على
الآخر فاما ان يتساويا او يتفاضلا وبتقدير ان يتفاضلا لابد وان يقع الفضلة في الخارج فالشكل العظيم اذا انطبع في الجسم
الصغير فانما ينطبع فيه ما يساويه ويبقى الفضلة خارجة عنه فاستحال ان يكون المقدار العظيم حالا في الجوهر المقدر ولا
ايضا كما قال من حمل الحجة الافلاطونية على انها لاثبات كون النفس مفارقة عن الاجسام والامثال جميعا ان محل الصور المقدارية
اذا كان مجردا عن الكم والمقدار لم يجب ان يكون لها حال مطابقة لمحله او مساويا وذلك لما علمت ان اصل المقارنة بين ما لا مقدار له وبين المقدار
من المستعجبات او ليس حال هذه المقارنة كحال مقارنة المقدار للهيولى كما مر اذا حجة اخرى على تجرد الخيال هي انا حكمنا بان السواد يضاد البياض
والحاكم بين الشيئين لابد وان يحضراه فقد برهنا على انه لابد من حصول السواد والبياض في الذهن او للذهن والبديهة حاكمة بامتناع
اجتماعهما في الاجسام والمواد فان المحل الذي حضرا فيه وجب ان لا يكون جسما ولا جسمانيا والمدرك لمثل هذه الصور الجزئية التي يمتنع عن
الكلية والاشتراك لا يكون عقلا بل خيالا فثبت ان القوة الخيالية مجردة عن المواد كلها الا ان التضاد بين السواد والبياض لذاتيهما فان
حصلا فلابد وان يتضادا فنقول انه من المحتمل ان يكون تضادهما في المحال التي ينفعل عن كل منهما ويتاثر فان الجسم اذا حل فيه السواد يتغير
ويترتب عليه آثار مخصوصة كقبض البصر ونحوه واذا حل فيه البياض يتغير ويترتب عليه آثار واما المحل الادراكي فلا ينفعل عنهما
مثل هذه الانفعالات والاستحالات وكل منهما يطرأ ويزول ويجتمع معا ويفترقان معا وهو كما كان هذا ان كان الخيال محلا لهما وانما
على ما حققنا من ان حصول تلك الصور له هو بعينه حصولها عنه لان نسبتها اليها لا بالقبول الانفعالي ولو كان هناك قابلية فهي
الفاعلية كما في علوم المفارقات وبالجملة شرط التضاد بينهما هو الموضوع الانفعالي المادي لا غير فلا استحالة في اجتماعهما المحل غير مادي
او الجوهر فاعلي وليس لقائل ان يقول انا اذا تصورنا السواد والبياض والحرارة والبرودة فلا ينطبع صور هذه الامور ومثلها فقط فلهذا
لا يلزم ان تكون حارة باردة عند انطباع هذه الامور لانا نقول هذه الامور التي سميتموها بانها صور السواد والبياض وغيرهما اهل لها
حقيقة السواد والبياض ام لا فان كانت لها حقيقتهما وقد انطبع في النفس صور تلك الامور التي هي بالحقيقة سواد وبياض وحرارة و
برودة واستدارة واستقامة فيجب عند ذلك ان يصير النفس حارة وباردة واسود وابيض مستقيمة ومستديرة فيكون جسما وان
لم يكن لتلك الصور التي تصورها حقيقة السواد والبياض والحرارة والبرودة لم يكن ادراك الاشياء عبارة عن انطباع ماهية المدرك
في المدرك وايضا نحن نعلم بالوجدان عند تخيلنا ومشاهدتنا لتلك الامور انا نشاهد السواد والبياض والحرارة بعينها كما احسسناها
في الخارج فالتحقيق كما بيناه ان نسبة النفس اليها نسبة الفاعلية والايجاد وهذه النسبة اشد واكد من نسبة المحل المنفعل لان نسبة
الفاعلية بالوجوب ونسبة القابلية بالامكان والوجوب آكد من الامكان في باب النسبة حجة اخرى كل جسم وجسماني يصح اجتماع المتضادين
فيه من جهة قبوله للانقسام فيقوم ببعضه سواد وببعضه بياض كالجسم الابلق او ببعضه حرارة وببعضه برودة كالانسان اذا سخن يده بالنار
وبرد بعض آخر بالماء وكجسم بعضه محاذ لشيء وبعضه ليس بمحاذ له فقد اجتمع في جسم واحد امران متضادان ومتناقضان لكون وحدة الموضوع
في الجسمانيات مما يجامع الكثرة بوجه وليس كل حال النفس فانها لا يمكن ان يكون عالما بشيء خيالي جزئي وجاهلا بذلك الشيء ايضا كعلمنا
بكتابة زيد وجهلنا به وكذا الشهوة لشيء والغضب عليه والمحبة والعداوة فان الانسان الواحد لا يمكن ان يشتهي شيئا ويغضب عليه او
يشتاق الى شيء ويتنفر عنه فعلم ان القوة الادراكية والشوقية غير جسمانية وليست عقلية فهي مجردة عن عالم الاجرام غير بالغة الى عالم

المعقولات واما تجويز كونها اجراما اثيرية غير منقسمة كالنقطة فقد مر بطلانها فان النقطة نهاية ونهاية الشيء لا يمكن ان يكون محلا لامر آخر غير حال في محل تلك النهاية فان قلت الفلك يمتنع عندهم ان يقوم بجزء منه عرض يضاد القائم بجزء آخر فقد وجدنا جسما يمتنع ان يقوم بطرفيه ضدان واذا عقلنا ذلك في الفلك وهو جسم فلم لا يجوز ان يكون القلب كذلك او الروح البخاري الذي فيه لمشابهته للفلك قلت استحالة اجتماع بعض المتقابلين كالمتضادين في جرم الفلك ليست لاجل نفس التضاد بينهما بل لاجل انه غير قابل لاحدهما كما ان الهواء لا يجتمع فيه السواد والبياض اذ ليست فيه قابلية احدهما ولو كان قابلا لاحدهما بجزء لكان قابلا للآخر بجزء آخر وايضا يجتمع في الفلك متقابلات من نوع آخر كالتضايف بالمماسة وعدمها بالقياس الى شيء واحد فان فلك القمر يماس بجزء منه لكرة النار وبجزء منه غير مماس لها ويماس لكرة عطارد وكذا بعضه شمالي وبعضه ليس بشمالي بل جنوبي وبعضه شرقي وبعضه غربي الى غير ذلك من المتقابلات فهذه حجج قوية بل براهين قطعية على هذا المطلب ولهذا استبصارات اخرى اخرنا ذكرها الى مباحث علم النفس وعلم المعاد وهذا الاصل عزيز جدا كثير النفع في معرفة النشأة الثانية كما ستقف عليه ان شاء الله وبه ينحل اشكالات كثيرة منها ما لاجله ذهب بعض الحكماء كالاسكندر الى ان النفوس التي لم تبلغ مرتبة العقل بالفعل هالكة غير باقية واستصعب الشيخ هذا الاشكال وتحير في دفعه في بعض رسائله كرسالة الحجج العشر ولو لم يكن للنفس غير القوة العقلية قوة اخرى غير جسمانية خارجة في بابها عن القوة الى الفعل لكان القول بدثور العقول الهيولانية بعده ثورا لابد انها حقا لا شبهة فيه عندنا وذلك لان ما بالقوة من حيث كونه بالقوة لا يمكن وجوده الا باحد امرين اما بخروجه من القوة الى الفعل بحصول ما هو قوة عليه واما ببقائه كما كان بتبعية ما هو قوة منه وبالجملة لا بد من احدى الصورتين الفعليتين اما السابقة او اللاحقة فاذا زالت الصورة الاولى ولم تحصل الاخرى فلا جرم تبطل تلك القوة راسا فاذن لو لم تكن في الانسان الا صورة طبيعية يقوم بها قوة عقلية هيولانية فاذا فسد البدن يفسد تلك القوة بفساده فلم يبق من الانسان شيء بعده مع ان الشرائع الالهية ناصة على بقاء النفوس الانسانية سعيدة كانت او شقية كاملة او ناقصة عالمة او جاهلة

فصل في ان تعقل النفس الانسانية للمعقولات ليس امرا ذاتيا ولا من اللوازم لها هذا الكلام منقول من بعض القائلين بقدم النفوس الناطقة وهو ان صدر من الحكماء الراسخين كافلاطون ومن كان على منواله ومنهجه فيمكن حمله على رمز دقيق لا يمكن فهمه لاكثر الناس فان للنفس الانسانية اطوارا ونشآت بعضها سابقة على حدوثها وبعضها لاحقة عن حدوثها ولا شبهة في ان المعتبرين من الحكماء الذين هم بعد المعلم الاول ارسطاطاليس كتلامذته مثل ثامسطيوس وفرفوريوس والاسكندر الافروديسي وكاتباعه مثل الفارابي والشيخ ونظرائهم قائلون صريحا او ضمنا او استلزاما بان للنفس الناطقة الانسية كينونة عقلية بعد استكمالها بالعلم والتجرد بان يصير عقلا مستفادا مشابها للعقل الفعال في كونه عقلا بسيطا وكل عقل بسيط عندهم فانما يعقل ذاته ولوازم ذاته ولا يعقل ما ليس ذاته ولا لازم ذاته وبرهان ذلك ان العالم العقلي لا يمكن فيه سنوح امر او تجدد حالة فكل صفة هناك لازمة او ذاتية فقد ثبت وجه صحة قولهم ان تعقل النفس للاشياء صفة ذاتية وقد عرفت من الطريقة التي سلكناها ان النفس تصير عين المعقولات وتتحد بالعقل الفعال والبرهان قائم عندنا على ان العقل البسيط كل المعقولات فيكون ذاتية لها للنفس ان تتحد بها واما الذي اشتهر من افلاطون من ان النفس قديمة فليس مراده ان هذه الهويات المتعددة المشتركة في معنى نوعي محدود بحد خاص حيواني اشخاصها قديمة كيف وهو مصادم للبرهان لاستحالة وجود عدد كثير تحت نوع واحد في عالم الابداع الخارج عن المواد والاستعدادات والانفعالات والازمنة والحركات ثم مراده من قدم النفس قدم مبدعها ومنشئها الذي ستعود اليه بعد انقطاعها عن الدنيا فاشار افلاطون الى مثل هذا المعنى لا غير فلا يرد هذا عليه ناوبل قول من قال ان معلومات النفس من لوازم ذاته لان معقولية جميع الموجودات من لوازم معقولية العلة الاولى العقلية لكن المنقول عمن ذهب الى ذلك المذهب حجة تدل على انهم ذاهبون اليه على غير بصيرة وهي انهم قالوا لو كانت النفوس خالية عن هذه التعقلات لكان ذلك اما ان يكون ذاتيا لها او عرضيا فان كان ذاتيا وجب ان لا تصير عاقلة اصلا لان الصفة الذاتية او اللازمة ممتنعة الزوال ولو كان عرضيا مفارقا والاعراض المفارقة انما تطرأ على الامور الذاتية فلولا ان كونها عالمة بالاشياء امر ذاتي لها لم يكن خلوها عن العلم عارضا لها فثبت ان علمها بالاشياء لازم للنفوس ذاتية لها وهذه الحجة في غاية الوهن والركاكة فان قولهم خلوها عن العلوم ذاتي لها او عرضي مغلطة نشأت من اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات واخذ ما ليس بمتناقضين بدل المتناقضين فنقول لم اذا لم يكن العلوم ذاتية للنفوس يجب ان يكون عدم العلوم عنها ذاتيا لها ونحن لسنا نحكم بان النفوس تقتضي لا وجود العلم بل نحكم بانها لا تقتضي وجود العلم بل العلم ممكن الحصول لها فاذا لم يوجد السبب لم يكن حاصلا

ولكن

ولكن ليس كل ما كان معدوما كان واجب العدم والا لكان كل ممكن معدوما وايضا لو كانت العلوم ذاتية لها لكانت متصفة بها غير منفكة عنها قالوا انها وان كانت عاقلة للمعقولات عالمة بها الا ان اشتغالها بالبدن واستغراقها في تدبيره يمنعها عن الالتفات الى ما هو حاصل في ذاتها ونقول هذا باطل لان الصور العقلية اما ان تكون حاضرة في النفس موجودة فيها بالفعل او لا يكون فان كانت حاضرة موجودة بالفعل وجب ان تكون مدركة لها شاعرة اياها بذلك الحضور اذ لا معنى للشعور الا ذلك الحضور وان لم تكن حاضرة فيها بالفعل لم يكن ذلك ذاتيا فان قلت تلك العلوم كانت في خزانة معقولاتها قلنا كون العلم في خزانة النفس معناه حصول ملكة الاسترجاع لها اياه بالاتصال بتلك الخزانة وهذه الملكة لا تحصل الا بادراكات سابقة ولو كان مجرد حصول المعقولات في جوهر عقلي من شانه ان يرجع اليه النفوس بعد تحصيلها ملكة الاتصال تعقلا لكان كل نفس عالمة بجميع ما في العقل الفعال بهذا المعنى فيرجع هذا الكلام الى التاويل المذكور اذ الفرق الضروري حاصل بين العالم بالفعل والعالم بالقوة

فصل في ان التعلم ليس بتذكر هذا القول اي كون العلم تذكرا اقرب الى الصواب من القول السابق وكان المحققين من القائلين بقدم النفوس لما عرفوا بطلان قول من قال بعلم النفس بالمعلومات امرا ذاتيا تركوا ذلك وزعموا انها كانت قبل التعلق بالابدان عالمة بالمعلومات وتلك العلوم غير ذاتية لها فلا جرم زالت بسبب استغراقها في تدبير البدن ثم ان الافكار كالتذكرات لتلك العلوم الزائلة فيكون التعلم تذكرا وربما احتجوا على هذا الراي بان قالوا التفكر طلب وطلب المجهول المطلق محال وان كان طلب الحاصل ايضا محالا لان من طلب شيئا فاذا وجده يعرف انه الذي كان طالبا كالذي يعرف عبدا له ابق فاذا وجده بعد اباقه عرف انه هو ذلك العبد بعينه ولو لم تكن العلوم حاصلة قبل الطلب لا يمكن طلبها واكتسابها فاما ان قلنا ان هذه العلوم كانت حاصلة والتفكر تذكر فلا جرم اذا وجدها الطالب المتفكر لا بد وان يعرف انها التي كانت مطلوبة له والجواب ان البرهان على حدوث النفس جسمانية واما الذي ذكروه فهو شبهة مشهورة مذكورة في اوائل كتب الميزان مع حلها وهو ان كل قضية لها موضوع ومحمول ونسبة بينهما فاذا كانت مطلوبة يجب ان لا يكون تصور الطرفين او تصور النسبة بينهما بل المطلوب هو ايقاع تلك النسبة او انتزاعها اي الحكم بثبوتها او لا ثبوتها فاذا وقعت الفكرة وتادت الى الاذعان بها او بسلبها عرف ان المطلوب قد حصل فالمطلوب كان معلوما من وجه التصور وان كان مجهولا من وجه التصديق لان اجزاءها كانت متصورة معلومة وليست هي مطلوبة والذي منه مطلوب لم تكن قبل الاكتساب حاصلة وكذا في باب التصور فان الذي يكتسب بالطلب والتفكر غير الذي هو حاصل قبل الطلب فلكل مطلوب علامة فاذا وجد الطالب عرف انه مطلوبه بتلك العلامة ولصاحب الملخص شبهة قوية في اكتساب التصورات حللنا عقدتها وفككنا اشكالها بتوفيق الله تعالى

الطرف الثالث في الكلام في ناحية المعلوم وفيه فصول

فصل في ان المعقولات لا تحل جسما ولا قوة في جسم بل يحصل للجوهر القائم بنفسه ضربا من الحصول كما اوضحنا سبيله فنقول ان المعلوم اذا كان صورة عقلية فلا يمكن ان يدرك بقوة جسمية ولا بقوة في جسم بوجه من الوجوه وبرهانه ان كل قوة في جسم فان الصورة التي تدركها لا تخلو اما ان تكون حاصلة في ذلك الجسم او غير حاصلة فيه فان كانت حاصلة فيه لم تكن صورة عقلية فلم تكن معقولة بل لو كانت مدركة لكانت محسوسة وقد فرضنا معقولة هف وان لم تكن حاصلة في ذلك الجسم الذي فيه القوة المدركة فيه لا بد وان يكون لمادة تلك القوة نسبة وضعية اليها لما ثبت ان افاعيل القوى الجسمانية وانفعالاتها انما كانت بمشاركة الوضع اذ لو كان لها فعل او انفعال لا بمشاركة المادة ووضعها لكان وجودها لا في مادة فان الوجود قبل الايجاد و القبول لان كلا منهما متقوم باصل الوجود فكل قوة حصل لها شيء من حيث نفسها لا من حيث مادتها لكان لتلك القوة قوام الوجود دون الجسم فكانت مجردة ذاتا وادراكا وقد فرضت قوة جسمانية فاذن لو كانت مدركة لها لكان لتلك الصورة وضع بالنسبة الى محل تلك القوة فكانت الصورة ايضا ذات وضع فهي منقسمة بالفعل او بالقوة ولا يخ اما ان يكون اقسامها متشابهة او غير متشابهة فان كانت متشابهة الاقسام فيكون المعقول لم يعقل مرة بل مرارا غير متناهية بالقوة وان كانت مختلفة الاقسام وجب ان يكون بعضها قائما مقام الفصول من الصورة التامة وبعضها قائما مقام الجنس لان اجزاء الشيء اذا لم يكن اجزاء لهويته المقدارية كانت اجزاء معنوية لصورة ذاته فكان معنى تلك الصورة متقومة بمعان مختلفة ومعنى الذات لا يمكن ان ينقسم الا على هذا الوجه بان يكون من اجناس وفصول لكن قسمة المعاني اذا كانت بازاء القسمة المقدارية وهي ليست واجبة ان تكون على جهة واحدة بل يمكن على جهات مختلفة فيمكن ان يكون اجزاء الصورة كيف اتفقت القسمة جنسا وفصلا فلنفرض جزئين اولا جزءا جنسيا وجزءا فصليا معينا ثم لنقسم على خلاف القسمة الاولى فان كان الفصل بعينه ذلك الاول وكذا الجنس فهذا محال وان كان فصل آخر وجنس آخر فهذه

للشئ جنس وفصول لم يكونا اولا واجزاء قوام الشئ يمتنع ان يكون حصولها بعد ذلك الشئ بل يجب ان يكون قبله قبلية ذاتية ولو كانت القسمة
مظهرة لها كاشفة لا محدثة لها والقسمة المقدارية غير واقفة عند حد فيلزم ان يكون لشئ واحد اجناس وفصول بلا نهاية هذا خلف ثم كيف
يجوز ان يكون صورة هذا الجانب بحصة ما بها جنس وصورة ذلك الجانب بانها فصل وان كان هذا الاختصاص بحيث يتوهم القسمة فالتوهم
اوجب تغير صورة الشئ وحقيقته وهذا ممتنع وان كان موجودا فيجب ان يكون عقلنا شيئين لا شيئا واحدا والسؤال في كل من الشيئين
ثابت فيجب ان يكون عقلنا اشياء بلا نهاية عند تعقلنا لشئ واحد فيكون للمعقول الواحد مبادى معقولة بلا نهاية ثم كيف يحصل من
المعقولين معقول واحد ونحن نعقل طبيعة الفصل بعينها بطبيعة الفصل لانها من الاجزاء المحمولة بعضها على بعض والحمل هو الاتحاد في الوجود
فكيف يكون الاشارة الحسية الى الاخر كما هو شان الاجزاء المتباينة في الوضع فيجب ان يكون محل صورة الفصل وطبيعته اذا حلت في
الجسم حيث محل صورة الجنس وطبيعته الا ترى ان فصل السواد وهو قابض للبصر يحل في الجسم حيث حل السواد فيه فقد بان واتضح ان
المعقولات الحقيقية لا يمكن ان تكون حالة في جسم من الاجسام ولا في مادة من المواد الجسمانية فان قلت اليست حقيقة السواد والبياض
والحيوان والشجر وغيرها معقولة لنا وهي من الموجودات المادية القابلة للقسمة المقدارية فيلزم ان يكون الشئ المنقسم من حيث هو منقسم
معقولا قلنا عروض القسمة المقدارية لها من لوازم وجودها الخارجي بل كونها بحيث يعرض لها القسمة المقدارية بالذات او بالعرض
او يلزمها امكان القسمة باحد الوجهين هو نحو وجودها في الخارج واما وجودها العقلي فنحو آخر ليس بحسبه امكان القسمة الوضعية وهذا
الاشكال انما يصعب حله عند من يرى ان التعقل عبارة عن تجريد الماهية عن الزوائد لان بعض الماهيات مما يدخل في حدودها الذاتية
الجسمية وقبول الانقسام المقداري كالحيوان والفلك وغيرهما فاذا جردت عن الزوائد والعوارض بقي لها كونها منقسمة بالفعل او بالقوة
القريبة لان ذاتي ماهية الشئ لا ينفك عنها بحسب انحاء وجودها الخارجي والعقلي فيقوى الاشكال ويعسر الانحلال واما على طريقتنا
فان ماهية الشئ عبارة عن مفهومها ومعناها فمعنى الجسمية مثلا مفهوم قولنا جوهر قابل للابعاد وله وجود في الخارج ووجود في العقل
فاذا وجدت معنى الجسمية في العقل يوجد بوجود آخر غير هذا الوجود وذلك الوجود حامل للمفهوم من الجسمية بحيث هو هو فيحمل على تلك
الجسمية الماهية انها ماهية كذا حملا اوليا ولكن لا يصدق على ذي ذلك الوجود العقلي انه قابل للابعاد وانه قابل للانقسام المقداري وكذا
السواد ماهية عبارة عن مفهوم اللون القابض للبصر فاذا وجدت ماهيته في المادة الجسمية يترتب عليه اثر الوجود فاذا وجدت ماهيته
في العقل يكون لها نحو آخر من الوجود حامل لمفهومها ومعناها ومفهوم اللونية والقبض للبصر غير تحققهما بالفعل ووجودهما هذا الوجود
المكشوف لكل احد بل وجودا عقليا الوجود ذلك الوجود لعاقل وعنده لا ادرك منه معنى اللون القابض للبصر من غير ان يعقل فيه
هذا الفعل الخارجي وبالجملة للاشياء وجودات متفاوتة بالذات والهوية مع كونها واحدة المعنى والماهية قد ساقنا الى العلم بمعنى
انحاء الوجودات اذ كانت للحقائق والماهيات كالانسان مثلا تارة نحو الاحساس وتارة بالتخيل وطورا بالتعقل ضلنا الى الهية
واحدة اطوار من الوجود بعضها مادي وبعضها عقلي صرف وبعضها متوسط بينهما **فصل** في ان الحواس لا تعلم ان للمحسوس وجودا
بل هذا شان العقل انا لا نداك الحسية يلزمها انفعال آلات الحواس وحصول صور المحسوسات سواء كانت في آلات الحواس كما هو المشهور
وعليه الجمهور او عند النفس بواسطة مظهريتها كما هو الحق فهو انما يكون بسبب استعداد مادة الحاسة له فان اللامسة ابدينا مثلا انما
تحس بالحرارة وتتاثر عنها للاستعداد الذي هو فيها والبصر انما يقع فيه الاحساس بصورة المبصر للاستعداد الذي هو فيه والسمع انما
يحصل فيه الصوت للاستعداد الذي هو فيه وليس للحواس الا الاحساس فقط وهو حصول صورة المحسوس فيها او في النفس بواسطة
استعمالها فالحواس او النفس الحساسة بما هي حساسة ليس لها علم بان للمحسوس وجودا في الخارج انما ذلك مما يعرف بطريق التجربة فهو شان
العقل او النفس المتفكرة وليس شان الحس ولا الخيال والدليل على صحة ما ذكرناه ان المجنون مثلا قد يحصل في حسه المشترك صور يراها
فيه ولا يكون لها وجود من خارج ويقول ما هذه المبصرات التي اراها ويقول اني ارى فلانا وكذا وكذا ويجزم بان ما رآه كما رآه فهي بالحقيقة
موجودة في حسه كما وجدت للانسان سائر الصور الحسية لكن لما لم يكن له عقل يميزها ويعلم ان لا وجود لها من خارج توهم ان تلك
الصورة موجودة في الخارج كما هي مرئية له وكذلك النائم يرى عند منامه بحسه المشترك بل بخياله اشياء لا حقيقة لها في الخارج من
المبصرات والمسموعات وغيرها فيرى ويسمع ويشم ويذوق ويلمس ويجزم بانه يشاهدها بالحقيقة وسبب ذلك وجود صور تلك الاشياء
في قوة خياله وحسه المشترك وهي في النوم كما هي عند اليقظة ولتعطل القوة العقلية عن التدبر والفكر فيما يراه انه من اي قبيل وكذلك

اذا تاثرت ابدينا مثلا عن حرارة وردت عليها من خارج او حصلت لها بسبب داخل لسوء مزاج حار فاحست بها لا يكون لها الا الاحساس
فاما ان يعلم ان هذه الحرارة لا بد ان يكون في جسم حار خارجا كان او داخلا فذلك للعقل بقوته الفكرية وكذلك اذا حملت شيئا ثقيلا فانما تحس
بالثقل وتنفعل عن الثقل فقط واما ان هذه الكيفية قد حصلت بسبب جسم ثقيل في الخارج فذلك ليس ادراكه بالحس ولا بالنفس في ذاتها
بل بضرب من التجربة ومن هذا المقام يتنبه اللبيب بان للنفس نشأة اخرى غير عالم الاجسام المادية يوجد فيها الاشياء الادراكية الصورية
من غير ان يكون لها مادة جسمانية حاملة لصورها وكيفياتها ونعم العون على اثبات ذلك العالم ما حققناه في مباحث الكيفيات المحسوسة
ان الموجودة من تلك الكيفيات في القوى الحسية ليست اياها بل من جنس آخر من الكيفيات هي الكيفيات النفسانية فالمسموعات
والمبصرات والملموسات وغيرها كلها كيفيات محسوسة حكاية وهي نفسانية حقيقة كما ان الصور العقلية من الجواهر المادية كالانسان
والفرس والفلك والكوكب والماء والنار هي انسان وفرس وفلك وكوكب وماء ونار حكاية وهي جواهر عقلية متحدة بالعقل بالفعل
حقيقة وهذه الاحكام واشباهها من عجائب معرفة النفس الآدمية وعلم المعاد كما نحن بصدد بيانه من ذي قبل ان شاء الله **فصل**
في اقسام العلوم لما كان حقيقة العلم عندنا راجعة الى الوجود الصوري والوجود على ثلثة اقسام تام ومكتف وناقص الاول التام وهو
عالم العقول المحضة وهي الصور المفارقة عن الابعاد والاجرام والمواد والثاني المكتفي وهو عالم النفوس الحيوانية وهي الصور
المثالية والاشباح المجردة والثالث الناقص وهو عالم الصور القائمة بالمواد المتعلقة بها وهي الصور الحسية واما نفس المواد
الجسمية المستحيلة المتجددة فهي لاستغراقها في الاعدام والامكانات والظلمات لا تستاهل المعلومية ولو وقع اسم الوجود
عليها كالزمان والحركة ولما حققنا ان لا وجود لشئ منها الا في آن واحد والآنات وجودها بالقوة وكل ما لا وجود لشخص منه الا في آن واحد
وهي الاجسام والجسمانيات المادية السائلة الزائلة في كل آن المختص حدوثها بآن واحد مع زوالها في سائر الآنات والاوقات فاطلاق
الوجود عليها بضرب من التجوز والتشبيه ويصح اطلاق سلب الوجود عليها كما هو شان المجاز وعلامته واليه اشار افلاطن بقوله
ما الشئ الكائن ولا وجود له وما الشئ الموجود ولا كون له انه يعني بالاول الماديات وبالثاني المفارقات وبالجملة العوالم في التحقيق ثلثة
كل منها قسم من العلم بمعنى الصورة العلمية ولو عدها احد اربعة نظرا الى اعتبار الوجود في هذا العالم كما فعلها بعض الصوفية
حيث عدوها من الحضرات الخمسة الالهية اعني حضرة الذات وحضرة الاسماء وحضرة الصفات وحضرة الافعال وحضرة الآثار
فلا مشاحة في ذلك بشرط ان يعلم انها ضعيفة الوجود بحيث لا يكون صورة علمية ولا حقيقة معلومة بذاتها بل بالتبع فعلى هذا
يمكن ان يقال المدركات الامكانية على اربعة اقسام احدها تام الوجود والمعلومية وهي العقول والمعقولات بالفعل ولشدة وجودها
ونوريتها وصفائها بريئة عن الاجسام والاشباح والاعداد وهي مع كثرتها ووفورها يوجد بوجود واحد جمعي لا مباينة بين
حقائقها اذ كلها مستغرقة في بحار الالهية واليها اشار بقوله ما لا تبصرون ولفظ العنصر في كلام الاوائل اشارة الى هذا العالم
وثانيها عالم النفوس الفلكية والاشباح المجردة والمثل المقدارية وهي مكتفية بذاتها ومباديها العقلية اذ بواسطة اتصالها
بعالم الصور الالهية التامة الوجود ينجبر نقصانها وينخرط معها وثالثها عالم النفوس الحسية والملكوت الاسفل وجميع الصور المحسوسة
بالفعل المدركة بواسطة المشاعر والآلات هي ايضا من الملكوت الاسفل وهي ناقصة الوجود ما دامت كذلك الا ان يرتفع من هذا
العالم ويتجرد الى عالم الاشباح المجردة بتبعية ارتقاء النفس الانسانية اليها ورابعها عالم المواد الجسمانية وصورها السائلة الزائلة
المستحيلة الكائنة الفاسدة وهي في الموجودية ما بين القوة والفعل والثبات والدثور لان ثباتها عين الدثور واجتماعها عين الافتراق
ولما كانت الحكمة في الايجاد المعرفة والعلم فالعلماء بحسب الاحتمال العقلي ثلثة اقسام احدها تام في كليهما بحسب الفطرة كالعقول المفارقة
وثانيها مستكف يحتاج الى التكميل ولكن لا يحتاج الى امور زائدة ومكمل من خارج كالنفوس الفلكية ومن هذا القسم نفوس
الانبياء عليهم السلم بحسب الفطرة ولكن بعد الاستكمال بما صاروا من القسم الاول وثالثها ناقصة بحسب الفطرة يحتاج في التكميل الى
امور خارجة عن ذاتها من انزال الكتب والرسل وغيرهما وقد اوجد الله سبحانه جميع هذه الاقسام توفية للافاضة وتكميلا للاقسام
المحتملة عند العقل وقد اشار الى هذه الاقسام بقوله والصافات صفا فالزاجرات زجرا فالتاليات ذكرا وبقوله والسابحات سبحا
فالسابقات سبقا فالمدبرات امرا ويحتمل ان يكون الترتيب في الآية الثانية على عكس الترتيب في الاولى اي من المسبب الى السبب بان يكون
السابحات اشارة الى عالم الافلاك كما في قوله كل في فلك يسبحون والسابقات الى نفوسها والمدبرات امرا الى عقولها التي هي من عالم

الامر الموجودة بامر الله وقوله كن بل هي نفس الامر الوارد منه تعالى وتلك ان تقول العالم عالمان عالم المجردات العقلية والنفسية وعالم الاجسام النورية والظلمانية ولما كان عالم المجردات هو عالم العلم والحيوة اوجد الله تعالى فيه بازاء كل ما في عالم الاجسام صورة ادراكية عقلية او خيالية هي حيوة ومرآة مشاهدة ولهما اشير في الكتاب الالهي ولمن خاف مقام ربه جنتان ولهذا قال افلاطن الشريف العالم عالمان عالم العقل وفيه المثل العقلية وعالم الحس وفيه الاشباح الحسية ويسمى العالم الاول كليا والعالم الثاني كابيا ونقل ايضا ان للافلاك تعليمان تعليم كليي وتعليم كابي والاول تعليمه للعقليات من طريق الرياضة والتجديد والثاني تعليمها ايها من طريق الافادة والاستفادة الفكريتين ولعل تسمية ذلك العالم اشارة الى عدم ظهوره على الحواس كما ان تسمية الصور المثالية من جهة ظهورها على الحواس الباطنة والا فوجود عالم العقل اصل سائر الوجودات ومقومها وفاعلها وغايتها وانما خفيت مشاهدتها على الانسان لفرط ظهورها واحتجابنا عنها بشواغل المواد ويحتمل ان يكون اشارة الى وحدة ذلك العالم وبساطة ما فيه وكثرة هذا العالم بحسب الاعداد التشخصية ولتعلم ان المثل النورية الافلاطونية جواهر في ذاتها ووجودها وهي اصل جواهر هذا العالم ومبادئها وهي حقائق هذه المحسوسات المادية والذي يفيد اثباتها بل اثبات الاشباح المعلقة جميعا غير الذي سبق مما ذكره في باب اثبات المثل الافلاطونية هو انه لا شبهة في ان في العالم شيئا محسوسا كالانسان متلازما مع مادته وعوارضه المخصوصة وهذا هو الانسان الطبيعي وقد ثبت ان له وجودا في الخيال مع مقداره وشكله وخصوصيته على وجه شخصي وان لم يكن مادته موجودة في الخارج وثبت ايضا ان للعقل ان يدرك الانسان بجميع ما فيه من الجوهرية والاعضاء والاشكال والاوصاف اللازمة والمفارقة لكن على وجه المعقولية بحيث يحتمل الاشتراك بين كثيرين من نوعه مع نوع اوصافه ولا حاجة في التعقل الى تجريد مهيته عن مهية العوارض بان يحذف منها ما عداها وان كان ذلك ايضا ممكنا لكن الواجب في التعقل هو التجريد عن نحو هذا الوجود الوضعي الذي لا بد ان يكون في جهة من جهات هذا العالم المادي فثبت ان للانسان وجودا في الطبيعة المادية وهو لا يكون بذلك الاعتبار معقولا ولا محسوسا ووجودا في الحس المشترك والخيال وهو بهذا الاعتبار محسوس البتة لا يمكن غير هذا ووجودا في العقل وهو بذلك الاعتبار معقول بالفعل لا يمكن غير ذلك ثم لما ظهر لك بالبرهان القطعي ان وجود المحسوس بما هو محسوس هو بعينه حس وحاس وكذا المعقول بالفعل وجوده بعينه وجود الجوهر العقلي وبحد العاقل والمعقول وعلم ايضا ان العاقل جوهر مفارق بالفعل فالمعقول كذلك وكذا الكلام في الصور المحسوسة الموجودة في عالم الخيال هي بعينها عين القوة الخيالية وهي لا محالة جوهر والمتحد في الوجود مع الجوهر جوهر فللانسان مثال جوهري قائم بنفسه في عالم الاشباح ومثال عقلي جوهري قائم بذاته في عالم العقول وهكذا الامر في كل موجود طبيعي من الموجودات الطبيعية له ثلث وجودات احدها عقلي وثانيها مثالي وثالثها مادي واعلم ان الوجود العقلي من كل نوع لا يمكن الا ان يكون واحدا غير متعدد وذلك لان الحقيقة اذا كانت لها حد واحد نوعي فلا يمكن تعددها الا من جهة المادة او من جهة اسباب خارجية اتفاقية واما الوجودان الاخران فيجوز فيهما كثرة الاعداد من نوع واحد سواء كان من جهة انفعالات المادة القابلة كما في الصور الطبيعية او بواسطة جهات فعلية كما في الصور الادراكية التي يحفظها الخيال فكل صورة من نوع واحد كالانسان اذا جردت عن هذا الوجود وعن التمثل الخيالي ايضا فبلغت الى عالم العقل ووصل اثرها هناك فاذا جردت صورة اخرى من نوعها حتى بلغت في التجرد الى ذلك المقام لم يكن وجودها هناك غير وجود الاولى ولا الاثر منها فيه غير ذلك الاثر وهكذا في غيرهما من نوعهما سابقا او لاحقا وان كان الف الف صورة في هذا العالم فظهر من هذا البيان البرهاني ان لكل نوع طبيعي في هذا العالم سواء كان متكثر الافراد الغير المحصورة او كان نوعا محصورا في شخص صورة عقلية قائمة بذاتها في العالم العقلي الرباني كما هو راي افلاطن الالهي ولا اظن احدا في هذه الاعصار الطويلة بعد ذلك العظيم ومن يحذو حذوه بلغ الى فهم غرضه وغور مرامه باليقين البرهاني الا واحد من الفقراء الخاملين المنزوين **خاتمة** البحث في شرح الفاظ مستعملة في هذا الباب متقاربة المفهوم يظن بها انها مترادفة وهي كثيرة منها الادراك وهو اللقاء والوصول فالقوة العاقلة اذا وصلت الى مهية المعقول وحصلتها كان ذلك ادراكا لها من هذه الجهة فالمعنى المقصود في الحكمة مطابق للمعنى اللغوي بل الادراك واللقاء الحقيقي لا يكون الا هذا اللقاء اي الادراك العلمي واما اللقاء الجسماني فليس هو بلقاء في الحقيقة وقوله تعالى قال اصحاب موسى انا لمدركون وقولهم ادرك الغلام وادركت الجارية اذا بلغا وادركت الثمرة كلها حقائق لغوية لكنها مجازات حكمية سيما على القول باتحاد العاقل والمعقول ومنها الشعور وهو ادراك بغير استثبات وهو اول مراتب وصول العلم الى القوة العاقلة وكانه ادراك متزلزل ولهذا لا يقال في حق الله تعالى انه يشعر بكذا ومنها

فالشيء في السياق ... التصور اذا حصل ووقفت القوة العاقلة على المعنى وادركه بتمامه فذلك هو التصور ولفظ التصور مشتق من الصورة وهي عند العامة انها موضوعة للهيئة الجسمانية الحاصلة للجسم المتشكل وعند الحكماء موضوعة لعدة معان لكنها مشتركة في معنى واحد هو ما به يصير الشيء بالفعل هو ذلك الامر وكذلك الصور العلمية للاشياء فانها هي بعينها حقايقها ومهياتها كما عرفت ومنها الحفظ فاذا حصلت الصور في العقل وتاكدت واستحكمت وصارت بحيث لو زالت لتمكنت القوة العاقلة من استرجاعها واستعادتها سميت تلك الحالة حفظا واعلم ان نسبة الحفظ الى الادراك كنسبة الفعل الى القبول فمبدأ الحفظ يغاير مبدأ القبول مغايرة الذاتين او مغايرة الجهتين لذات واحدة والثاني اولى فان مبادي آثار النفس وصفاتها ترجع الى حقيقة واحدة وقيل لما كان الحفظ مشعرا بالتاكد بعد الضعف لا جرم لا يسمى علم واجب الوجود تعالى حفظا ولانه انما يحتاج الى الحفظ فيما يجوز زواله ولما كان ذلك في علم الله تعالى محالا لا جرم لا يسمى علمه حفظا اقول هذا القول لا يخلو عن تعسف اما ان علمه تعالى لا يسمى بالحفظ فغير مسلم والمستند قوله تعالى ولا يؤده حفظهما وهو السميع العليم وقوله انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وقوله انه حفيظ عليم لا يبقى لبس الكلام في ان اطلاق الحفظ عليه لم يمكن بل في ان اطلاق الحفظ على علمه هل وقع ام لا فلعله يعلم بصفة او قوة ويحفظها بصفة او قوة اخرى لا انا نقول علمه بعينه قدرته وسيأتي ان العالم كله صورة علمه التام كما انه صورة قدرته النافذة في كل شيء فذاته التي هي عين علمه حفيظ على كل شيء ومراتب علومه التفصيلية يحفظ بعضها بعضا لان علومه فعلية لا انفعالية واما اشعار مفهوم الحفظ بالتاكد بعد الضعف فغير معلوم الا في بعض المواد الجزئية واما السند لانه بامر انما يحتاج الى الحفظ فيما يجوز زواله ان اراد بالجواز الامكان الوقوعي فالحصر ممنوع وان اراد به الامكان الذاتي فلا يستلزم ذلك عدم جواز اطلاقه على علم الله التفصيلي الزائد على ذاته الثابت في قلمه الاعلى واللوح المحفوظ والمراد بما في اللوح المحفوظ هو صور علم الله المحفوظة عن النسخ والزوال بحفظ الله اياها وادامته لها ومنها التذكر وهو ان الصورة المحفوظة اذا زالت عن القوة العاقلة فاذا حاول الذهن استرجاعها فتلك المحاولة هو التذكر وعند الحكماء لا بد في التذكر من وجود جوهر عقلي فيه جميع المعقولات وهو خزانة للقوة العاقلة الانسانية واختلفوا في ان ذاته منفصلة عن ذات النفس الانسانية او متصلة بها اتصالا عقليا احتجبت عنه النفس اما بسبب اشتغالها بعالم الحس او لعدم خروجها من القوة الى العقل في باب العقل والمعقول وقد اشرنا الى لمعة من هذا المقام وقد تحير بعض الاذكياء كالامام الرازي وغيره في باب التذكر فقال ان في التذكر سرا لا يعلمه الا الله وهو انه عبارة عن طلب رجوع تلك الصورة المنمحية الزائلة فتلك الصورة ان كانت مشعورا بها فهي حاضرة حاصلة والحاصل لا يمكن تحصيله وان لم يكن مشعورا بها فلا يمكن استرجاعها لان طلب ما لا يكون متصورا محال فعلى كلا التقديرين التذكر الذي بمعنى الاسترجاع ممتنع مع انا نجد من انفسنا انا قد نطلبها ونسترجعها قال وهذه الاسرار اذا توغل العاقل فيها عرف انه لا يعرف كنهها مع انها من اظهر الاشياء فكيف فيما هو من اخفاها اقول منشأ تحير هؤلاء القوم في مثل هذه المطالب انما هو لاجل عدم تحقيقهم امر الوجود الذي هو اظهر الاشياء وعند هذا الرجل انه مفهوم عقلي من المعقولات الثانية ولا يكون شيء منه اشد وشيء اضعف ولا ايضا ان لشيء واحد انحاء من الوجود بعضها اقوى من بعض وكذا العلم الذي هو من باب الوجود لا من باب الغيب واعلم ان هذه الشبهة مع انها على الطريقة التي اخترناه من ان الادراك العقلي انما يكون باتحاد النفس بالعقل الفعال الذي هو صورة الموجودات او وجدت فيه صور الموجودات اصعب انحلالا لكن مع ذلك منحلة بفضل الله وهو ان النفس ذات مقامات متعددة ونشآت مختلفة نشاة الحس ونشاة الخيال ونشاة العقل وهذه النفوس ايضا متفاوتة قوة وضعفا وكمالا ونقصا واقوى النفوس ما لا يشغله نشاة عن نشاة وبعضها دون ذلك وبعضها في الدناءة بحيث لا يحضرها بالفعل الا نشاة الحس مع ما يصحبها من نشاة الخيال بشيء ضعيف خيالي فضلا عن حضور معقول من الصور فاذا تقرر هذا فنقول ان النفس المتوسطة في القوة والكمال اذا اتصلت بعالم العقل خرجت عن نشاة الحس ودبرت البدن ببعض قواها الطبيعية واذا رجعت الى عالم الحس غابت عن نشاتها العقلية وبقي معها شيء كخيال ضعيف منها وبذلك الخيال الضعيف مع بقاء ملكة الاسترجاع واستعداد الاتصال يمكنها التذكر لما تجلى لها من حقيقة ذاتها وتمام جوهرها العقلي وقوله ان لم يكن الصورة التي يريد استرجاعها متصورة لم يمكن استرجاعها ان اراد بعدم تصورها كونها غير متصورة لا بالكنه ولا بوجه الحكاية لا حصلت ايضا القوة الاستعدادية القريبة لحصولها فسلم ان مثلها غير ممكنة الاسترجاع لها وليس الكلام في مثلها

وان اراد بذلك كونها غير متصورة بالكنه وان تصورت بوجه التخيل والتمثل وقد حصلت لها ملكة المراجعة الى الخزانة فغير مسلم
وهذا القائل انما صعب عليه تحقيق هذا المقام وامثاله بناء انه اعتقد ان اكتساب التصورات مطلقا مستحيل سواء كان اولا و
بالفكر او ثانيا وبالتذكر بناء على شبهة مغالطية لزعمها حجة برهانية ونحن قد فككنا عقدة ذلك الاعضال بعون الله
ومنها الذكر للصورة الزائلة اذا عادت وحضرت سمي وجدانها ذكرا وان لم يكن الادراك مسبوقا بالزوال لم يسم ذكرا ولهذا
قال الله يعلم اني لست اذكره وكيف اذكره اذ لست انساه قال صاحب المباحث بعد اعادة شبهته التي اصر عليها في انها غير ممكنة
الانحلال وههنا سر آخر وهو انك لما عجزت عن ادراك مهية التذكر والذكر مع انه صفتك وتجد من نفسك جملة انه
يمكنك الذكر فاني يمكنك الوقوف على كنه المذكور مع انه ابعد الاشياء مناسبة منك فسبحان من جعل الاشياء اخفاها
اقول بعد ما علمت وجه انحلال تلك الشبهة اعلم ان الله اقرب الاشياء الينا من جهة اصل ذواتنا وانما خلقنا وهدانا لنتوسل
الى معرفته ونصل الى دار كرامته ونشاهد حضرة الهيبة ونطالع صفات جماله وجلاله ولاجل ذلك بعث الانبياء وانزل الكتب من
السماء الا ان نكون ابعد الابعدين واشقى الاشقياء المتحيرين الشاكين ومنها المعرفة وقد اختلفت الاقوال في تفسيرها فمنهم من قال
انها ادراك الجزئيات والعلم ادراك الكليات وآخرون قالوا انها التصور والعلم هو التصديق وهؤلاء جعلوا العرفان اعظم رتبة
من العلم قالوا لان تصديقنا باستناد هذه المحسوسات الى موجود واجب الوجود امر معلوم بالضرورة واما تصور حقيقة الواجب فامر
فوق الطاقة البشرية لان الشيء ما لم يعرف لا يطلب مهيته فعلى هذا الطريق كل عارف عالم ولا عكس ولذلك كان الرجل لا يسمى عارفا
الا اذا توغل في ميادين العلم وترقى من مطالع العلم الى مقاطعها ومن مباديها الى غاياتها بحسب الطاقة البشرية وقال آخرون من ادرك
شيئا وانحفظ اثره في نفسه ثم ادرك ذلك الشيء ثانيا وعرف ان هذا ذاك الذي قد ادركه اولا فهذا هو المعرفة ثم من الناس من يقول
بتقدم الارواح ومنهم من يقول بتقدمها على الاشباح ويقول انها هي الذر المستخرج من صلب آدم ع وانها اقرت بالالهية واعترفت
بالربوبية الا انها لظلمة العلاقة البدنية نسيت مولاها واذا عادت الى نفسها متخلصة من ظلمة البدن وهاوية الجسم عرفت انها
كانت عارفة به فلاجرم سمي هذا الادراك عرفانا ومنها الفهم وهو تصور الشيء من لفظ المخاطب والافهام وهو ايصال المعنى باللفظ
الى فهم السامع ومنها الفقه وهو العلم بغرض المخاطب من كلامه يقال فقهت كلامك اي وقفت على غرضك من هذا الخطاب قال تعالى
لا يكادون يفقهون قولا لان كفار قريش لما كانوا ارباب الشبهات والشهوات فما كانوا يقفون على ما في كتاب الله من المعارف الحقيقية
لاجرم افصح الله عن عدم استعدادهم للاطلاع على المقصود الاصلي من انزال ذلك الكتاب ومنها العقل ويقع على انحاء كثيرة كما اشير
اليه احدها الشيء الذي به يقول الجمهور في الانسان انه عاقل وهو العلم بصالح الامور ومنافعها ومضارها وحسن افعالها وقبحها
والثاني العقل الذي يردده المتكلمون فيقول المعتزلة منهم بر كقولهم هذا ما يوجبه العقل وينفيه العقل والثالث ما ذكره الفلاسفة في
كتب البرهان والرابع ما يذكر في كتب الاخلاق المسمى بالعقل العملي والخامس العقل الذي يذكر في كتاب النفس في احوال الناطقة ودرجاتها
والسادس العقل الذي يذكر في العلم الالهي وما بعد الطبيعة وقد مر بيان بعض هذه المعاني ومنها الحكمة وهي ايضا تطلق على معان و
يطلق اسمها لكل علم حسن وعمل صالح وهو بالعلم العملي اخص منه بالعلم النظري وتارة تطلق على نفس العمل في كثير من الاستعمالات وفيها
يقال احكم العمل احكاما اذا اتقنه وحكم بهذا حكما والحكمة من الله تعالى خلق ما فيه منفعة العباد ورعاية مصالحهم في الحال او في المآل
ومن العباد ايضا كذلك ثم قد حدت الحكمة باقوال مختلفة فقيل هي معرفة الاشياء وهذا اشارة الى ان ادراك الجزئيات لا كمال فيه
لانها ادراكات متغيرة فاما ادراكات الحقائق والمهيات باقية مصونة عن التغير والنسخ وهي المسماة بام الكتاب في قوله تعالى يمحو الله
ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب وقيل الحكمة هي الاتيان بالفعل الذي له عاقبة محمودة وقيل هي الاقتداء بالخالق تعالى في السياسة
بقدر الطاقة البشرية اعني في العلم والعمل وذلك بان يجتهد الانسان في ان ينزه علمه عن الجهل وفعله عن الجور وجوده عن البخل والتبذير
وعفته عن الفجور والخمود وغضبه عن التهور والجبن وحلمه عن البطالة والجسارة وحياؤه عن الوقاحة والتعطيل ومحبته عن الغلو و
التقصير وبالجملة كان مستويا على صراط الله من غير انحراف قائما بحق الله وحقوق خلقه ومنها الدراية وهي المعرفة الحاصلة بضرب من
الحيلة وهو تقديم المقدمات واستعمال الروية واصله من باب دريت الصيد ولذا قيل لا يصح اطلاقه على الله لامتناع الفكر والحيلة
عليه تعالى ومنها الذهن وهو قوة النفس على اكتساب العلوم التي هي غير حاصلة والوجود الذهني غير وجود الذهن فان الذهن في نفسه من

الامور الخارجية وما يوجد فيه بوجود مطابق لما في الخارج ومحاك له يقال له الوجود الذهني لذلك الشيء وهو الوجود للشيء الذي لا يترتب
عليه ما يترتب على وجوده الخارجي وتحقيق الكلام فيه ان الله تعالى خلق الروح الانساني خاليا عن تحقق الاشياء فيه وعن العلم بها كما قال الله
اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا لكنه ما خلقه الا للمعرفة والطاعة وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ولو لم يكن خلق الروح
الانساني لاجل معرفة حقايق الاشياء كما هي لوجب ان يكون في اول الفطرة احد تلك الاشياء بالفعل لا انها خالية من الكل كما ان الهيولى
لما خلقت لان يتصور فيها الصور الطبيعية كلها كانت في اصل جوهرها قوة محضة خالية عن الصور الجسمية فهكذا الروح الانساني
وان كان في اول الفطرة قوة محضة خالية عن المعقولات لكنها من شانها ان تعرف الحقايق وتتصل بها كلها فالعرفان بالله وملكوته
وآياته هو الغاية والتعبد هو التقرب اليه والسلوك نحوه وان كانت العبادة ايضا مشروطة به ونتيجة له كما قال تعالى اقم الصلوة لذكري فالعلم
هو الاول والآخر والمبدأ والغاية فلا بد للنفس من ان تكون متمكنة من تحصيل هذه المعارف والعلوم وذلك التمكن هو هيئة استعدادية
للنفس لتحصيل هذه المعارف وهي الذهن ومنها الفكر وهو انتقال النفس من المعلومات التصورية والتصديقية الحاضرة فيها الى المجهولات
المستحضرة وتخصيص جريان الفكر في باب التصديقات دون التصورات كما فعله صاحب الملخص مما لا وجه له كما سبق وفي بعض كتب الشيخ
الرئيس ان الفكر في استنزال العلوم من عند الله يجري مجرى التضرع في استنزال النعم والحاجات من عنده قال ايضا في بعض رسائله
ان القوة العقلية اذا اشتاقت الى شيء من الصور العقلية تضرعت بالطبع الى المبدأ الوهاب فان فاضت عليها على سبيل الحدس
كفت المؤنة والا فزعت الى حركات من قوى اخرى من شانها ان تعدها لقبول الفيض للمشاكلة بين النفس وبين شيء من الصور التي في عالم
الفيض فيحصل له بالاضطرارات ما لم يكن يحصل له بالحدس والقوة الفكرية كما في قوله تعالى وعلمك ما لم تكن تعلم الآية ومنها الحدس
لا شك ان الفكر لا يتم الا بوجدان شيء متوسط بين طرفي المجهول لتصير النسبة المجهولة معلومة وكذا ما يجري مجراه في باب الحدود
للتصور لما تقرر ان الحد والبرهان متشاركان في الاطراف والحدود والنفس حال كونها جاهلة كانها واقعة في ظلمة ظلماء فلا بد من
قائد يقودها او دورية تضيء لها موضع قدمها وذلك الموضع هو الحد المتوسط بين الطرفين وتلك الدورية هو الحدس بذلك دفعة
فاستعداد النفس لوجدان ذلك المتوسط بالحدس هو الحدس ومنها الذكاء وهو شدة هذا الحدس وكماله وبلوغه غايته القصوى
هو القوة القدسية التي وقع في وصفها قوله تعالى يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار وذلك لان الذكاء هو الامضاء في الامور وسرعة
القطع بالحق واصله من ذكت النار وذكت الذبح وشاة مذكاة اي يدرك ذبحها بحدة السكين ومنها الفطنة وهي عبارة عن التنبه
لشيء قصد تعريضه ولذلك فانها تستعمل في الاكثر في استنباط الاحاجي والالغاز ومنها الخاطر الخطور حركة النفس لتحصيل الدليل
وفي الحقيقة ذلك المعلوم هو الخاطر بالبال والحاضر في النفس ولذلك يقال هذا خطر ببالي الا ان النفس لما كانت محلا لذلك المعنى
الخاطر جعلت خاطرا تسمية للمحل باسم الحال ومنها الوهم وهو الاعتقاد المرجوح وقد يقال انه عبارة عن الحكم بامور جزئية غير محسوسة لاشخاص
جزئية جسمانية كحكم السخلة بصداقة الام وعداوة الذئب وقد يطلق على القوة التي تدرك هذا المعنى وهي الواهمة واعلم ان الواهمة
عندنا ليست غير مباينة للعقل والخيال بل هي عقل مضاف الى صورة الخيال والحس وكذا مدركات الواهمة معقولات مضافة الى
الامور الجزئية المحسوسة والخيالية اذ العوالم منحصرة في الثلثة فالنفس اذا رجعت الى ذاتها صارت عقلا مجردا عن الوهم وعن النسبة
الى الاجسام وكذا الموهومات اذا صحت وزالت عنها الاضافات صارت معقولات محضة وبالجملة الوهم ليس الا نحو توجه العقل الى
الجسم وانفعاله عنه والموهوم ليس الا معنى معقول مضاف الى مادة مخصوصة ومنها الظن وهو الاعتقاد الراجح وهو متفاوت الدرجات
قوة وضعفا ثم ان المتناهي في القوة قد يطلق عليه اسم العلم فلاجرم قد يطلق على العلم ايضا اسم الظن كما قاله المفسرون في قوله تعالى
يظنون انهم ملاقوا ربهم والحكمة في ذلك وجهان احدهما التنبيه على ان علم اكثر الناس ما داموا في الدنيا بالاضافة الى علوم من في الآخرة
كالظن في جنب العلم الثاني ان العلم الحقيقي في الدنيا لا يكاد يحصل الا للنبيين والصديقين الذين ذكرهم الله في قوله الذين آمنوا
بالله ورسوله ثم لم يرتابوا ومنها علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين فالاول التصديق بالامور النظرية الكلية مستفادا
من البرهان كالعلم بوجود الشمس للاعمى وثانيها مشاهدتها بالبصيرة الباطنة كمشاهدة عين الشمس بهذا البصر وثالثها تصيره
النفس متحدة بالمفارق العقلي الذي هو كل المعقولات لا يوجد له مثال في عالم الحس لعدم امكان الاتحاد بين شيئين في الجسمانيات
ومنها البديهة وهي المعرفة الحاصلة للنفس في اول الفطرة من المعارف العامية التي يشترك في ادراكها جميع الناس ومنها الاوليات

قوله خاليا عن تحقق الاشياء اه يعني العقل الهيولاني يكون خاليا عن التحقق بها فهما الاشياء التي هي الارواح الكلية الالهية وعن العلم بتلك الحقايق والكليات التي عالمها عالم الالوهية الاول على مذهب من في العلم والثاني على مذهب القوم
جلوه

فالعبادة بهذا الاعتبار متاخرة عن العرفان ونتيجة للعرفان فالعلم الحالي مقدم على العمل والعلم التفصيلي مؤخر عنه

وهي البديهيات بعينها الا انها كالا يحتاج الى وسط لا يحتاج الى شيء آخر كاحساس وتجربة او شهادة او تواتر او غير ذلك سوى تصور
الطرفين والنسبة ومنها الخيال وهو عبارة عن الصورة الباقية في النفس بعد غيبوبة المحسوس سواء كانت في المنام او في اليقظة وعندنا
ان تلك الصور ليست موجودة في هذا العالم ولا منطبعة في قوة من قوى البدن كما اشتهر من الفلاسفة انها مرتسمة في مؤخر التجويف
الاول من الدماغ وليست ايضا منفصلة عن النفس موجودة في عالم المثال المطلق كما رآه الاشراقيون بل هي موجودة في عالم النفس
الانسانية مقيدة متصلة بها قائمة بها فانها محفوظة مادامت تحفظها فاذا ذهلت عنها غابت ثم اذا استرجعتها وجدت متمثلة
بين يديها والقوة الخيالية المدركة لها ايضا جوهر مجرد عن هذا العالم واجسامه واعراضه وهي من بعض درجات النفس متوسطة
بين درجة الحس ودرجة العقل فان النفس مع انها بسيطة الجوهر فانها ذات نشآت ومقامات بعضها اعلى من بعض وهي بحسب كل
منها في عالم آخر ومنها الروية وهي ما كان من المعرفة بعد فكر كثير وهي من روى ومنها الكياسة وهي تمكن النفس من استنباط ما
هو انفع للشخص ولهذا قال النبي ص الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت وذلك لانه لا خير يصل اليه الانسان افضل مما بعد
الموت ومنها الخبر بالضم وهو معرفة يتوصل اليها بطريق التجربة والتفتيش ومنها الراي وهو اجالة الخاطر في المقدمات التي يرجى
منها انتاج المطلوب وقد يقال للقضية المنتجة من الراي راي والراي للفكرة كالآلة للصانع ولهذا قيل اياك والراي الفطير وقيل
دع الراي تغب ومنها الفراسة وهي الاستدلال بالخلق الظاهر على الخلق الباطن وقد نبه الله تع عليه بقوله ان في ذلك لايات
للمتوسمين وقوله تع تعرفهم بسيماهم وقوله ولتعرفنهم في لحن القول واشتقاقه من فرس السبع الشاة فكان الفراسة اختلاس المعارف
وذلك ضربان ضرب يحصل للانسان عن خاطر لا يعرف له سبب وذلك ضرب من الالهام بل ضرب من الوحي واياه عنى رسول الله ص
بقوله كما هو المشهور ان من امتي لمحدثين وبقوله ص اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله ويسمى ذلك نفثا في الروع وضرب آخر
ما يكون بصناعة وتعلم وهي الاستدلال بالاشكال الظاهرة على الاخلاق الباطنة وقال اهل المعرفة في قوله تعالى
افمن كان على بينة من ربه ويتلوه شاهد ان البينة هو القسم الاول وهو الاشارة الى صفاء جوهر الروح
والشاهد هو القسم الثاني وهو الاستدلال بالاشكال على الاحوال تم المجلد الاول من كتاب
الاول من الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية في شهر جمادى الاولى سنة ١٢٢٢
وارجو من الله ان ينفعني به وسائر الطالبين في الدنيا والآخرة بمحمد
وآله الابرار الاخيار الاطهار والحمد لله اولا وآخرا